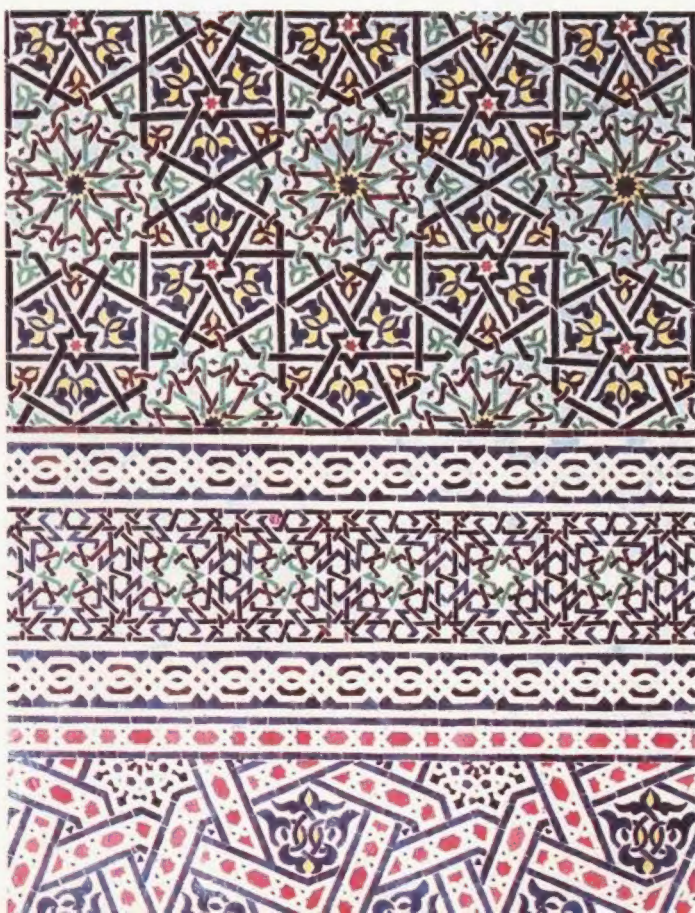


التُّرَاثُ الْمَغْرِبِيُّ وَالْأَدَبُ لَدَيْهِ

التَّوْثِيقُ وَالْفِرَاءَةُ



التراث المغربي والإسلامي
التوثيق والفناء

تعتبر المقالات والأبحاث الواردة
في هذه الندوة عن آراء
أصحابها. وعليهم وحدهم
مسئوليتها.

المملكة المغربية

جامعة عبد الملك السعدي
كلية الآداب والعلوم الانسانية
تطوان

* * *

منشورات الكلية — ندوات (4)

* * *

المدير المسؤول : قيوم الكلية د. محمد الكتاني

العنوان

كلية الآداب والعلوم الانسانية
صندوق البريد 26 — مرتيل — تطوان
المغرب

الايداع القانوني رقم : 1987/1

ISSN 0851-0393

الثلث : 50 درهماً

ابتداءً من هذا السفر ستصدر
الكلية أعمال الندوات على
حدة ومجلتها السنوية على حدة
أخذاً كل منها رقماً تسلسلياً
خاصاً به.

مَنْشُورَاتُ الْكَلِيَّةِ
سَدَوَاتُ
4

جَامِعَةُ عَبْدِ الْمَلِكِ السَّعْدِيِّ
كَلِيَّةُ الْآدَابِ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ تَطَوَّانَ

التُّرَاثُ الْمَغْرِبِيُّ وَالْإِسْلَامِيُّ التَّوْثِيقُ وَالْفَرَاءَةُ

1991-2021 أبريل 1991

الفهرس

- الكلمة الافتتاحية للسيد قيدوم الكلية 9
— كلمة السيد رئيس اللجنة العلمية للملتقى الدراسات المغربية الأندلسية 13

مقالات وأبحاث حول : التوثيق والتحقيق

- تحقيق التراث النحوي الأندلسي : الواقع والمأمول [نظرات في تحقيق
ثلاثة نصوص نحوية أندلسية]
د. عياد الشبتي 19
— أوليات منهجية لتحقيق التراث المخطوط «روضة التعريف» نموذجاً
د. محمد الكتاني 43
— كتب تراجم الرجال بالأندلس نظرات في الضبط والتحقيق
عبد الله المرباط الترغي 59
— نشر التراث الأدبي المغربي بين الواقع والمثال مع صنع ديوان أبي الحسن
الحرّالي المراكشي
د. جعفر ابن الحاج السلمي 71
— أصول التوثيق العلمي وكتاب (البدع والنهي عنها) لابن وضاح من
خلال تحقيقين
د. محمد المنتصر الريسوني 101
— الفتاوي الأندلسية وتقويم تحقيق فتاوي ابن رشد
د. محمد أبو الأجفان 131
— قراءة نقدية توثيقية جديدة لكتاب «العمدة» لابن رشيق
د. محمد قرقران 163

- التعريف بمخطوط أندلسي — نادر ونفيس —
- 183 ذ. أبو القاسم محمد كَرَو
- كتاب أسماء شيوخ مالك بن أنس —
- 199 ذ. عبد العزيز الساوري
- نصوص مخطوطة من التراث الأندلسي —
- 225 ذ. عبد الحميد عبد الله الهرامة
- التراث المغربي والأندلسي في مؤلفات المؤرخين العراقيين —
- 235 د. عبد الواحد ذنون طه
- محاولة تقويم لبعض التحقيقات المنجزة لمصادر ما بعد سقوط غرناطة —
- 251 د. محمد رزوق
- دليل الأعلام المغاربة الأندلسيين في العصر الإسلامي —
- 259 الدكتور محمد بوعباد
- تقييم البحوث الأجنبية في المسكوكات المرابطية —
- 269 الدكتور صالح بن قربة
- مخطوطات م فهرسة حديثا لأحمد زروق في ثلاث مكنتات إسبانية —
- 285 د. ب. خ. كالابوتو
- حول رسائل اليوسي المجهولة في كتاب — نزهة الناظر — لأحمد بن عبد القادر التستاوتي
- 291 أحمد طريقق اليدرري

مقالات وأبحاث حول :

القراءة والتراث والتعريف به

- بين ابن دراج القسطلي وابن هانيء الحكمي أبي نواس —
- 317 د. عبد الله الطليب
- التجديد المنهجي والمجتمع الطائفي —
- 345 د. امحمد بن عبود

— العوامل المؤثرة في مصداقية الفتح بن خاقان في كتابيه : مطمح الأنفس
وقلائد العيان

- 363 د. صلاح جرّار
— صفحات غامضة من تاريخ غرناطة النصرية في القرن التاسع الهجري/
الخامس عشر الميلادي
- 371 ذة. ميلودة الحسناوي
— ضوابط فهم الشعر في شروح الأعلام الشنتمري
- 383 محمد الأمين المؤدب
— ابن عاصم الغرناطي وكتابه : «حدائق الأزهر»
- 395 د. عبد اللطيف عبد الحليم أبو همام
— أدب لحن العوام ببلاد المغرب — قراءة وتقويم —
- 429 ذ. أحمد الطاهري
— الرسائل المزوجة في النثر الأدبي المغربي والأندلسي
- 441 ذ. محمد مسعود جبران
— ملاحظات منهجية لقراءة جديدة لكتب التراجم المغربية — الأندلسية :
قراءة في كتاب «عالم علماء الأندلس» لدومينيك أورفوا
- 507 ذ. الشريف محمد
— من هنات الترجمة والتأريخ الأدبيين لآل شهيد القرطبيين
- 519 ذ. حدوش العياشي

نظمت شعبة اللغة العربية الندوة الثالثة للتعقّى الدراسات المغربية
الأندلسية حول موضوع التراث المغربي والأندلسي : التوثيق والقراءة
أيام 19-20-21 أبريل 1991 .
وهذا السفر يضم معظم الأبحاث والمقالات الملقاة خلال أيام الندوة.

الكلمة الافتتاحية للسيد قيودوم الكلية

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

سيداتي.. سادتي

من دواعي الاعتزاز أن نفتتح اليوم الملتقى الثالث للدراسات المغربية الأندلسية.. هذا الملتقى الذي دأبت الكلية، أو شعبة اللغة العربية وآدابها على الأخص. على تنظيمه كل سنتين برحاب هذه الكلية، قياماً منها بإحدى المسؤوليات العلمية التي التزمت بها هذه المؤسسة، وهي خدمة التراث الثقافي والحضاري للمغرب والأندلس باعتبار هذه المسؤولية العلمية هاجساً ينبغي أن تتميز به هذه الكلية بين سواها من كليات الآداب في ربوع المملكة المغربية.

لقد نظمنا قبل هذا اليوم، أو قبل هذا الملتقى، الملتقى الأول حول «لسان الدين بن الخطيب : (الإنسان والعصر)» سنة 1986، ونظمنا الملتقى الثاني حول موضوع : «سبته : (التاريخ والتراث)» سنة 1988. وهانحن نعقد اليوم هذا الملتقى الثالث حول موضوع : «التراث المغربي والأندلسي : (التوثيق والقراءة).

ومصدر اعتزازنا جميعاً بهذا اللقاء الثالث هو الإحساس بكون هذا الملتقى أصبح مؤسسة علمية دورية منتظمة، أي أنه أصبح موسماً علمياً يستقطب صفوة الدارسين والباحثين المعنيين بتراثنا المغربي — الأندلسي الذي يعتبر شاهداً على الحضارة التي شادها أسلافنا في الغرب الإسلامي على أسس التعايش والتسامح والتفتح، والمساهمة في نشر المعرفة الإنسانية، ومد الجسور العلمية بين المشرق

والمغرب؛ فلقد أذخر التاريخ المشترك بين المغرب والأندلس للأجيال اللاحقة ذخائر من التأليف والإبداع والمساهمة في الثقافة الإسلامية والإنسانية لعلها أن تكون منارة ترسم في الأفق الدرب الممتد أمامنا لمواصلة الابداع، ومواصلة التعاون المشترك في تأثيل أصول المعرفة الإنسانية، وترسيخ الحضارة القائمة على التفتح والحوار والتعايش في ظل القيم الإنسانية المشتركة.

إن قراءة هذا التراث وتحقيقه ومدارسته تصبح في إطار هذا التوجه الحضاري واجبا علميا نحقق من خلاله الإطلاع على مكونات ثقافتنا الوطنية القائمة على الحوار بين الحضارات والعقول.

وأعتقد أن هذه المنطقة بالذات — إقليم تطوان — قد حققت حظاً غير قليل من هذا اللقاء الثمر بين الشمال والجنوب والشرق والغرب. ولذلك، فلا أقل من أن ينهض البحث العلمي الجامعي بكلية الآداب بتطوان ببعض الواجب في هذا المجال. ومن أجل ذلك طمح قسم اللغة العربية بهذه الكلية — منذ البداية — إلى تأسيس خلية للبحث في التراث المشترك بين المغرب والأندلس ينكب المساهمون فيها على دراسة هذا التراث وتنظيم ملتقيات حول قضاياها.

وإن مما يعدنا بإنجاز هذه المهمة العلمية النبيلة على أفضل وجه هو مارسّخه هذا الملتقى من أسس للحوار، وماحققه من نجاح في ندواته السابقة وماينطبع به هذا الملتقى — عادة — من جدية واهتمام لدى المشاركين فيه تحدوهم الرغبة في أن يحققوا من خلاله، ما يستهدفونه من حوار واكتشاف.

بل إن مما يطمعنا — جميعاً — في تحقيق النجاح المنشود لهذا الملتقى هو مايسجله كل ملتقى من مشاركة الصفوة من الأساتذة المرموقين في مجال الدراسات المغربية والأندلسية، وذلك لكون هذا الملتقى يجدد بينهم وشائج القرابة الفكرية، ويحقق لهم هذه اللقاءات الممتعة التي يتبادلون فيها وجوهاً من الرأي حول ما أنجز أو ماهو في طريق الإنجاز للأبحاث والدراسات والتحقيقات، ويمكننا — في آخر المطاف — من تبيين الأفق الذي ينبغي أن نتجه إليه في أبحاثنا، ويستحثنا على تحقيق المزيد من الدرس والإنشاء.

أيها السادة :

إن الكلية التي تعتر اليوم بتنظيم هذا الملتقى تعمل جاهدة، أو تعمل شعبها

الأخرى، بالأحرى، على تنظيم ندوات ولقاءات علمية متواصلة في فروع أخرى من العلوم الإنسانية.

وقد سبق هذه الكلية، ولشعب مختلفة، أن نظمت عدة ندوات ولاسيما في مطلع هذه السنة، حين نظمت شعبة اللغة الإنجليزية ندوتها حول اللسانيات. ونعتمد — بحول الله — أن نتيح لكل الشعب أن تنظم ندوات ولقاءات علمية تعرف بجهود الأساتذة الباحثين في هذه الكلية بالإضافة إلى ماتقوم به من إصدارات وفي مقدمتها مجلة كلية الآداب بتطوان التي صدر منها حتى الآن أربعة أعداد، وسلسلة البحوث العلمية التي تنوي الكلية البدء في نشرها، وسيصدر في تمّ هذا الشهر — إن شاء الله العدد الأول من هذه الأبحاث.

إن مما نعتز به حقاً أن تتمكن هذه الكلية، ولما يمض على إنشائها عشر سنوات، أن تنهض بهذه الأعمال العلمية إلى جانب تكوين طلابها وتخرج نحو الألف وخمسمائة طالب من حملة الإجازة (الليسانس) في مختلف اللغات الأوربية الكبرى وآدابها. إلى جانب اللغة العربية والدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية.

لقد أشرنا إلى هذه الإنجازات في سياق التنويه بجهود الأساتذة أساتذة هذه الكلية وعملهم الدائب. وبهذه المناسبة اسمحوا لي أن أنوه خاصة بجهود قسم اللغة العربية وآدابها لإنجاز هذا الملتقى. كما أشكر بكل امتنان كل الأساتذة الذين لبّوا دعوة هذا الملتقى، وساهموا في إغنائه بأبحاثهم وعروضهم القيمة، وبحضورهم الذي نعتز به أيما اعتزاز، متمنيا لهم وللوافدين علينا من الخارج، بصفة خاصة، إقامة طيبة بين ظهرانينا. كما أنوه — بنفس المناسبة — بالتشجيع والرعاية اللذين تجدهما هذه الكلية، كلما نظمت ندوة أو ملتقى، من لدن السيد عامل صاحب الجلالة على إقليم تطوان الأستاذ محسن التراب الذي يأبى إلا أن يسهم باستقبال المشاركين والتفضل بحضور حفلات الافتتاح، كما نشعر بنفس الامتنان لجميع نذيين عملوا على إنجاز هذا الملتقى، راجين جميعاً أن تُكَلَّل أعمالنا وجهودنا بالتوفيق والنجاح لخدمة جامعتنا وتنمية أمتنا، وإسعاد شعبنا في ظل الرعاية السامية لصاحب الجلالة الملك الحسن الثاني راعي النهضة العلمية بهذه البلاد، وقائد مسيراتها الإنمائية والوحدوية بمنتهى الحكمة والسداد، حفظه الله ونصره، وأقر عينه بأئجاله الأمراء الكرام وخاصة ولي العهد المحبوب سيدي محمد. والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

د. محمد الكتاني

كلمة السيد رئيس اللجنة العلمية لملتقى الدراسات المغربية الأندلسية

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً

أيها الزملاء الأساتذة العلماء

كما تفضل الأستاذ الدكتور محمد الكتاني فأشار قبل قليل، تأتي هذه الندوة الثالثة في سلسلة الندوات التي دعا إليها ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية لقسم اللغة العربية من هذه الكلية.

وكما تفضل — كذلك — بالإشارة، فإن الموضوع الذي دارت حوله الندوتان الأوليان كان موضوعاً يعالج، بالأساس، جوانب من تراثنا الفكري والأدبي والعلمي، تعلق الأمر في أولى الندوتين بشخصية علمية وأدبية، أو بتراث شخصية علمية وأدبية مرموقة، تمثل بحق مكاناً يقوم بين العدوتين من صلات ووشائج، هي شخصية «لسان الدين ابن الخطيب». وانصب الاهتمام في الندوة الثانية على معالجة جوانب من تراث مدينة كان لبنيتها من الإسهام العلمي والأدبي والفكري على توالي الحقب والأعصار، مابوها بحق وعن جدارة — مكاناً علياً بين أخواتها من حواضر العلم وعواصمه في الغرب الإسلامي، وهي مدينة «سبتة».

وقد نشرت أشغال الندوتين وأعمالهما ومناقشاتهما في مجلة كلية الآداب. وتابعنا هذا الاهتمام.. الاهتمام بالتراث، لإيماننا بأن الاهتمام بهذا التراث وإجراء الحفريات فيه، ودعوة المتخصصين من العلماء والأساتذة من مختلف الجامعات، إلى الحوار والنقاش حول قضاياها ومنجزاته وأعماله... كل ذلك — في اعتقادنا

— أسلوب مثير للتعرف على هذا التراث، إيماناً بأنه من لا يستطيع أن يعرف تراثه، لا يستطيع أن يعي معاصرته، واعتباراً بأن الماضي، ولا سيما حين يتعلق الأمر بماضٍ كإاضي الأمة الإسلامية، وبماضٍ مثل ماضي الغرب الإسلامي، في ثراء عطائه الفكري والعلمي والأدبي..

أقول إن الوعي بهذا الماضي من شأنه أن يجعله سارياً في الحاضر، مشكلاً له، مغنياً للإحساس به والعمل على بنائه بناءً سويّاً. من هنا نحب أن نؤكد أننا، في ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية، حينما نركز على الاهتمام بموضوع التراث، فإن ذلك ليس يعني الهروب إلى الماضي واللّواذ به من إشكاليات الواقع المختلفة، بل هو على عكس ذلك تماماً. إنه معالجة الواقع، والنظر في محاولة فهمه والوعي به وإصلاحه، من خلال النظر في تراثنا على مختلف مستوياته، وفي متباين واجهاته.

على أننا، في هذه المرة، أردنا أن ننظر في تراث التراث، وليس في التراث ذاته، فنحن نعلم ويعلم الأساتذة العلماء المشاركون في هذه الندوة، أن ما كتب حول هذا التراث كان — بقدر خصبه وثرائه — كتب بقراءات مختلفة، وبمناهج متعددة، وبمنظورات متباينة، وأن ما حُقّق من هذا التراث — أيضاً — كان شيئاً غير قليل، وأن مستويات هذا التحقيق وأساليبه ومناهجه وطرائقه كانت من التعدد بالدرجة التي أصبح معها طالبُ الدراسات العليا الذي يتخصص في هذا التراث المغربي والأندلسي، والقارئُ المثقف، بصفة عامة، يجد شيئاً غير قليل من الحيرة في اختيار هذا التحقيق أو ذاك، والاطمئنان إلى هذا العمل أو ذاك.

علينا — إذن — أن نستفيد، هذه المرة، من خبرات وتجارب الأساتذة وشيوخ العلم في هذا التراث، حول هذه التحقيقات، وحول هذه البحوث والدراسات التي أنجزت وكتبت حول هذا التراث. ومن هنا كان الموضوع الرئيسي للندوة الثالثة — بحق — يدور حول تراث التراث، علماً بأن بعض المداخلات والعروض عاجلت النصوص التراثية في مؤلفاتها.

إذا أضفنا إلى ما سبقت الإشارة إليه من دواعي الاهتمام بالتراث في هذا الملتقى خلال الندوتين السابقتين، فإننا ينبغي أن نذكر كذلك أننا في مدينة تعتبر وريثة شرعية لهذا التراث، وفي موقع جغرافي من هذا الوطن الحبيب يلزم أصحابه بالفتح عنى ما يكتب حول التراث في مختلف اللغات الغربية. وليس بالعهد من قدم؛ فقد

كان الوعي بذلك عند طائفة من أساتذتنا وشيوخنا منذ الأربعينيات في هذه المدينة. وتقوم منشورات معهد مولاي الحسن للأبحاث — التي ستقفون عليها عند زيارتكم لمعرض الندوة — تقوم هذه المنشورات دليلاً وشاهداً على هذا الوعي عند أساتذتنا وشيوخنا — الوعي بأن هذه المدينة هي الوريثة الشرعية لهذا التراث، وأنها المؤتمنة عليه، وأنها — لهذا وذاك — مدعوة — وبإلحاح — لأن تنهض بالدور المنوط بها في دراسة هذا التراث وتقويمه والتعريف به وتوظيفه في البناء الثقافي والفكري للوطن.

من أجل ذلك كله دعونا في هذا الملتقى صفوة الدارسين والباحثين المهتمين بهذا التراث، في مختلف الجامعات المغاربية والعربية والغربية، دعونا الجفلى، ولكننا كنا ننتقي.. كنا نختار من نفيد منه ونروي عنه ما يتصل بهذا التراث. لهؤلاء الذين لبوا دعوتنا أتقدم بالشكر الجزيل الوافر. ولكافة الذين ساهموا في إنجاح الندوة — أيضاً — أتقدم بالشكر الوافر الجزيل، وفي مقدمة هؤلاء السيد عامل صاحب الجلالة على إقليم تطوان الذي مافىء منذ الندوة الأولى التي دعونا إليها قبل سنوات، يرعى هذا الملتقى ويشمله بكثير من الاهتمام. وأيضاً أحب أن أشكر على رأس الملا المساعدات القيمة التي حوّلنا إياها السيد وزير الشؤون الثقافية الأستاذ محمد بن عيسى، في هذه الندوة وفي الندوات السابقة.

وأعود لأكرر شكري للسادة الأساتذة الذين تحملوا مشاق السفر ووعثاءه، وضربوا أكباد الطائرات والسيارات للوصول إلى هذا الشاطئ الجميل المطل على ذلكم التراث العلمي والأدبي في شبه جزيرة إيبيريا. أشكر لكم تفضلكم بالإصغاء، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

د. حسن الوراكي

مقالات وأبحاث حول

التوثيق والتحقيق

تحقيق التراث النحوي الأندلسي : الواقع والمأمول

[نظرات في تحقيق ثلاثة نصوص نحوية أندلسية]

د. عياد الشبتي

كلية اللغة العربية — جامعة أم القرى
مكة المكرمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد فقد شهد التراث اللغوي الأندلسي عناية ملحوظة من قِبَل عدد كبير من الدارسين في كثير من الأقطار العربية والأجنبية فكتب الدارسون عن أعلامه وقضاياه، وحقّقوا عدداً من نصوصه، ونُشر ممّا حُقّق قَدْر طيّب غير أنّ تحقيق كثير من تلك النصوص شابه شيء غير قليل من عدم الدقّة في البحث عن نُسخ الكتاب، والعناية بضبط نصوصه، وإيضاح غوامضه، وربطه بنظائره، وليس التراث الأندلسي بِدعاً في ذلك، فهذه الأدواء يعاني منها كثير من النصوص التي تنشر من تراثنا كله.

وأُتحدث في هذه المناسبة عن ثلاثة نصوص من التراث النحوي الأندلسي يتمثل في تحقيق كلّ منها شيء مما قلت، ولا يعني هذا بحال من الأحوال أنّي أقلل من الجُهد المبذول في تحقيقها على تفاوت فيه. ولن أقف عند كل ما يوقف عنده في كل كتاب منها.

أولاً : شرح الجمل لابن عصفور :

شرح الجمل لأبي الحسن بن عصفور من أشهر مؤلفاته فقد نقل عنه أقرانه كابن مالك، وابن الضائع في شرحه الجمل وتعقبه كثيرا. كما نقل عنه تلميذه أبو

حيان، وتلاميذ أبي حيان : المرادي، وابن هشام، وابن عقيل، وكثير من العلماء بعدهم كالشيخ خالد الأزهرّي، والسيوطي.

وكانت صلتني بالكتاب قديمة فقد وقفت على نسختين خطيتين منه إحداهما مصورة عن نسخة (بني جامع) باسطنبول، والأخرى : مجهولة العنوان والمؤلف، وأصلها في جامع المظفر بتعز مبتورة الأول والآخر.

ثم طُبِع الجزء الأول من الكتاب في العراق سنة 1400 هـ بتحقيق الدكتور/ صاحب جعفر أبو جناح⁽¹⁾، وقدم له الدكتور/ شوقي ضيف فأنشئ على الكتاب وعلى تحقيقه ثناء عاطرا، والكتاب جدير بالثناء، وعمل المحقق — في ضوء ما تيسر له من نسخ — يستحق التقدير. وأحب أن أؤكد هنا أنني أفدت كثيرا من الكتاب ومن هوامشه في تحقيق السفر الأول من كتاب البسيط لابن أبي الربيع، ولكنني وقفت في أثناء ذلك على هُناك بعضها يتَّصلُ بنص ابن عصفور، وبعضها يتصل بالمقدمة التي كتبها المحقق أو بالتعليقات والإحالات التي ذكرها في هوامشه.

وقد حثني على كتابة هذه الملاحظات والاستدراكات أمران — كل واحد منهما كافٍ في حملي على التنبيه عليه :

أولهما — وأهمها : أنَّ من شرح الجمل لابن عصفور نسخة نفيسة بخط تلميذه، أبي حيان الغرناطي — لم يطلع عليها المحقق — ولا يجوز إعادة نشر الكتاب دون الاطلاع عليها، وقد ذكر هذه النسخة بروكلمان ضمن شروح جمل عبد القاهر الجرجاني⁽²⁾.

وثانيهما : أنَّ لابن عصفور ترجمةً جيدةً في الجزء السادس من (ملء العيبة لابن رشيد السبتي) وفيها ما يصحح بعض ما جاء في الترجمة التي صدر بها الدكتور صاحب تحقيقه، وفيها ما يؤكد بعض ما رجحه، ولا عتب على المحقق الفاضل في عدم اطلاعه على هذه الترجمة، إذ أن الجزء السادس من ملء العيبة لا يزال مخطوطا كما أن ترجمة ابن عصفور فيه جاءت عرضا عند ذكر ابن رشيد فيمن لقيهم بتونس

(1) وطبع الجزء الثاني سنة 1402 هـ.

(2) تاريخ الأدب العربي 205/5.

عند الصدور أبا العباس الكتّاني تلميذ ابن عصفور، قال ابن رشيد : (وما أفادنيه.. ما علمناه عنه من كتابه الذي ألفه في التعريف [بشيخه] الأستاذ أبي الحسن بن عصفور، وذكر سلفه، وذكر تصانيفه... وأسماء : الدر المنثور في أخبار ابن عصفور)⁽³⁾.

وسأكتفي بنقل نصين فقط من ترجمة ابن عصفور المشار إليها، أولهما يتعلق بتلقيه العلم، وثانيهما فيه ذكر آثاره، قال ابن رشيد نقلا عن الكتّاني : «ولما حصل الكتاب العزيز شرع في تعلم العربية واللغة، فأول من فتق لسانه بالعربية، وعلمه الاسم والفعل والحرف الاصطلاحي أبو الحسن الدبّاج، وهو أول من تَعَرَّس فيه الإمامة في العربية من صغره، ثم انتقل إلى مجلس أبي عليّ الشلوين، وعليه كان مُعَوَّلُهُ، فلازمه عشرة أعوام إلى أن ختم عليه الكتاب في نحو سبعين طالبا بذهم في الذكاء مع نبلهم، وكانوا من أصحابه فعادوا من تلامذته، وانتقل أكثرهم إلى القراءة عليه. ولقي منه أستاذه أبو عليّ في أواخر كتاب سيبويه — وخصوصا في التصريف — عَرَق القربة... وسمعت — رحمه الله — يقول مرارا : ما انتفعت بشيء من قراءتي للعربية كانتفاعي بمطالعتي لنفسِي. وكان من أصبر عباد الله على الدُّؤوب على النظر ليلا ونهارا لا يمل من ذلك»⁽⁴⁾.

وقال عن آثار ابن عصفور : «... منها المقرب، والممتع في التصريف، والمفتاح في شرح أبيات الإيضاح، والهلالي : مقدمة في النحو ألفها لقائد هلال، والأزهار — وهو كتاب في تفضيل بعضها على بعض وما قيل فيها، وإنارة الدياجي في شرح الأحاجي التي صنعها أبو بكر بن الصابوني، ومختصر الغرة لابن الدهان في شرح اللمع، ومختصر المحتسب، ومفاخرة السالف والعذار. وهذه كلّها قد أتمها. ومن الذي قد مات قبل إكماله : شرح الايضاح : انتهى فيه آخر النصف الأول، وشرح المقرب، وشرح الجزولية إلى باب النعت، وكان لايرضاه، وشرح الأشعار الستة، وشرح الحماسة، وشرح المتنبي، وسرقات في الشعراء، والبديع ... قلت⁽⁵⁾ : أغفل أبو العباس من ذكر تصانيفه — وهو من أجلها وكان مما يفتخر به —

(3) ملء العيبة 6/ ل 90.

(4) المصدر نفسه 6/ ل 90 — 91.

(5) القائل ابن رشيد.

كتاب ضرائر الشعر، وهو فيما بلغني تأليف حسن، وغالب ظني أنني سمعت صاحبنا أبا العباس يذكره، وكان عنده منه نسخة، وكان يضمن بها، وله شرح الجمل، وغير ذلك، وشرح كراس الجزولي الذي ابتدأه بحر الذي كمله أبو الحسن الأبيدي، وجاء التكميل أحسن من الابتداء رحم الله المبتدئ والمتمّم»⁽⁶⁾.

وفي هذا النص زيادة أثر من آثار ابن عصفور لم يذكره الدكتور صاحب في المبحث الذي عقده لذلك هو : الهلالي، ويبان أن إنارة الدياجي شرح للأحاجي التي صنعها أبو بكر بن الصابوني. وأن شرح أبيات الإيضاح اسمه المفتاح، وقد ظنه الدكتور صاحب كتابين كما أن فيه الإشارة إلى أن ابن عصفور لم يكمل عددا من كتبه منها : شرح الإيضاح، وشرح الأشعار الستة..» ولم تشر إلى ذلك المصادر التي نقل عنها الدكتور صاحب، وفيه أيضا الإشارة الصريحة إلى كتاب ابن عصفور (ضرائر الشعر) ولم يذكره أحدٌ — غير البغدادي — كما أشار المحقق.

وأنقل الآن إلى الحديث عن الجانب الأهم وهو نقد كلام ابن عصفور، فقد اعتمد المحقق في إخراج شرح الجمل على نسختين خطيتين هما :

(1) نسخة مكتبة (بني جامع) بتركيا، ورمز لها بالحرف (ج).

(2) نسخة مكتبة (الامبروزيانا) بإيطاليا، ورمز لها بالحرف (ر).

وتوصل بعد دراسة النسختين إلى أنهما منقولتان عن أصل واحد. وقد أشرت فيما مضى إلى أنني وقفت على نسختين أخريين.

أولاهما : نسخة مكتبة (ولي الدين) بتركيا، ورقمها فيها (2953) كتبها وعلق عليها تعليقات جيدة أبو حيان⁽⁷⁾ الغرناطي تلميذ ابن عصفور، جاء في آخرها : «كمل والحمد لله... كمله بالنسخ أبو حيان محمد بن يوسف بن حيان الثفري الأندلسي». وهذه النسخة يجب أن يجعلها المحقق الأصل عند إعادته طبع الكتاب.

وثانيتهما : نسخة مكتبة (جامع المظفر) بتعز، ورقمها فيها (311) ومنها

(6) ملء العيبة 6/ل 91.

(7) شرح الجمل 37/1 — 41.

مصورة بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة. وهي ناقصة من أولها ومن آخرها⁽⁸⁾ لكنها جيدة الخط سليمة من كثير من التحريفات الموجودة في النسختين اللتين اعتمدهما المحقق.

وقد أتاح لي وقوفي على هاتين النسختين الوقوف على كثير من التحريفات والأسقاط في شرح الجمل المطبوع، ويعود جزء كبير منها إلى النسختين اللتين اعتمدهما المحقق الذي لم يأل جهداً في التغلب على ما فيهما من معضلات لكن التوفيق لم يحالفه في بعض محاولاته كما لم يحالفه في بعض تخريجاته، وفيما يلي ذكر شيء من ذلك : وسأشير إلى نسخة أبي حيان بالحرف (ف)، وإلى نسخة اليمن بالحرف (ي).

(1) ص 91 س 3 — 4 من المطبوع : «وأما أسماء الشرط والاستفهام فإنه امتنع فيها أن تكون فاعلة لكون الاستفهام والشرط أحذا صدر الكلام».

قلت : في (ف) : (لهما صدر الكلام).

(2) ص 91 س 4 — 5 : «وأما المفعولية ودخول حرف الجر فسائق فيها».

قلت : في (ف) و(ي) : فشائع فيها.

(3) ص 91 السطر الأخير :

«ولولا بُلَّ عَوْضٍ فِي خُطْبَائِي وَأَوْصَالِي»

وعلق المحقق على قوله : (خُطْبَائِي) بقوله : «في ر : خطتاي، وهو تصحيف، وفي ج : خطيتاي، وهو تحريف».

قلت : جاءت الكلمة صحيحة في (ف). ومثل هذا كثير.

(4) ص 92 س 2 : «وَأَمَّا أَيَّمَنُ الَّذِي هُوَ اسْمٌ مُفْرَدٌ مِنَ الْيَمِينِ».

قلت : في (ف) و (ي) : (من اليُمن).

(5) ص 92 س 4 : «وماكان في حيز ذلك».

وعلق المحقق على كلمة (حيز) بقوله : «في ج، ر : خبر، وهو تصحيف».

(8) عرف أنها نسخة من شرح الجمل ابن عصفور الصديق الدكتور / حماد الثعالبي.

قلت : بل الذي في (ج) : (حيز) بمهملة بعدها مثناة تحتية بعدها زاي واضحة تماماً، وهي كذلك في (ف)، و(ي).

(6) ص 92 س 10 : «لأن الحد موضوع لتحديد اللفظ».

قلت : الذي في (ج) و(ف) و(ي) : لتحرير براءين.

(7) ص 93 س 1 : «وقولنا : أو ما قوته قوة كلمة يجترز من تأبط شراً».

قلت : في (ف) : (...) تَحَرَّزُ مما هو جملة في الأصل نحو : تأبطَ شراً».

(8) ص 93 س 18 : «لأن حد الإسم مادل على معنى نفسه [كذا] لا يقتضي أنه لايدل مع ذلك على معنى في غيره».

قلت : في (ف) و(ي) : (...) بأنه مادل على معنى في نفسه».

(9) ص 94 س 1 : «يشارك (مع) مع الحرف في الدلالة على معنى غيره».

وعلى المحقق على كلمة (مع) بقوله : (زيادة يقتضيها السياق).

قلت : في (ف) و(ي) : (يَشْرِكُ الحرف) فلا حاجة إلى هذه الزيادة.

(10) ص 96 س 10 : «وما اعترضوه لايقال فيه فعل إلا بتقييد» قلت :

في (ف) و(ي) : (وما اعترضوه به).

(11) ص 97 س 18 : «لأن المشتق منه قبل المشتق. وفي الانفصال عن ذلك

طريقان».

قلت : في (ف) : (لأن المشتق منه قبل المشتق، فيكون كل واحد منهما قبلها

بعيدا، وفي الانفصال عن ذلك طريقان).

(12) ص 104 س 8 — 10 : «فكأنني قلت : أواخر الكلم لعوامل مختلفة،

ويمكن أن يكون النحويون سموا هذا النوع من التغير إعرابا إمّا لمجرد كونه تغيّراً أو لما يقع به من تبيين المعاني».

قلت في (ف) : (لعوامل مختلفة، نحو : قام زيد، وخرج بكر، ومضى محمد، وسُمّي هذا النوع من التغير إعرابا لمجرد كونه تغييراً أو لما يقع به من تبيين المعاني).

(13) ص 105 س 12 — 13 : «أما الأسماء فمعربة كلها إلا ما أشبه الحرف

كالمضمرات، والموصولات، وأسماء الشرط، فإنّها كلّها أشبهت الحرف في الافتقار،

لأنَّ المضمَر يفتقر إلى مفسِّر، والموصولات تفتقر إلى صلوات، وأسماء الإشارة تفتقر إلى حاضر».

قلت : قوله : (وأسماء الشرط) هكذا في (ج)، وهو خطأ من السهل إدراكه فلو تأمل المحقق قول ابن عصفور : (وأسماء الإشارة تفتقر إلى حاضر)، وقوله بعد ذلك : (أَوْ تَضَمَّنْ معناه كأسماء الشرط، فإنها تضمنت معنى (إن) الشرطة...) لأدرك أنَّ صواب العبارة : (كالمضمرات، والموصولات، وأسماء الإشارة...) وقد جاءت العبارة صحيحة في (ف).

(14) ص 105 س 18 — 20 : «الْأ تَرَى أَنَّكَ إِذَا قُلْتَ : يَا زَيْدُ، فَإِنَّكَ (نَادَيْتَ مَخَاطِبًا) وَالْخَطَابَ إِنَّمَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ بِالضَّمَاثِرِ»
قلت : في (ف) : (... يَا زَيْدُ أَنَّكَ تَخَاطَبُ).

(15) ص 108 س 9 — 10 : «وَأَمَّا التَّنْوِينُ فَيَكُونُ لِلتَّمَكِّنِ، وَهُوَ الَّذِي يَلْحَقُ الْاسْمَ».

قلت : في الكلام سقط، جاء في (ف) : (وَأَمَّا التَّنْوِينُ فَيَنْقَسِمُ سِتَّةَ أَقْسَامٍ : تَنْوِينُ تَمَكِّنٍ، وَتَنْوِينُ تَكْكِيرٍ، وَتَنْوِينُ مُقَابَلَةٍ، وَتَنْوِينُ عَوْضٍ، وَتَنْوِينُ تَرْنَمٍ، وَتَنْوِينُ الْغَالِي، فَتَنْوِينُ التَّمَكِّنِ هُوَ التَّنْوِينُ الَّذِي يَلْحَقُ الْاسْمَ).

(16) ص 108 س 18 : «وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ — تَنْوِينُ الْمُقَابَلَةِ — جَرَى مَجْرَى النُّونِ أَنَّكَ إِذَا سَمَّيْتَ حَكِيمًا حَالَهُ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا كَمَا يَبْقَى التَّنْوِينُ فِي الزَّيْدِينَ».
قلت : (التنوين) كذا في (ج)، وهو تحريف صوابه (النون) كما في (ف).

(17) ص 110 — 111 :
«أَفَدَ التَّرْحُلَ غَيْرَ أَنَّ رُكْبَانَا لَمَّا نَزَلَ بِرَحَالِنَا وَكَأَنَّ قَدَنَ
انْفَرَدَتْ الْأَسْمَاءُ بِتَنْوِينِ التَّمَكِّنِ...»

قلت : جاء في (ف) بعد البيت : (والتنوين الغالي هو الذي يلحق القوافي المُقَيَّدَةَ، وهي كُلُّ قَافِيَةٍ لَيْسَ بَعْدَ حَرْفِ الرَّوْيِ مِنْهَا حَرْفٌ إِطْلَاقٌ. مثال التنوين الغالي في الأسماء قوله :

* وَقَاتِمِ الْأَعْمَاقِ خَاوِيِ الْخَتْرِقَنِ *

ومثال كونه في الأفعال قوله :

* ويعدو على المرء ما يأتمرن *

ومثال كونه في الحروف :

* قالت بنات العم ياسلمى وإنن *

وانفردت الأسماء...

(18) ص 117 س 4 : «وترفع الفعل إذا لم يدخله ناصب ولا جازم».

قلت : في (ف) : (إذا لم يدخل عليه).

(19) ص 118 س 10 — 12 : «... فالفتحة تكون علامة الخفض في كل اسم وُجِدَتْ فيه عِلَّتَانِ فَرَعِيَّتَانِ مِنْ عِلَلٍ تَسَعُ أَوْ عِلَّةٌ تَقُومُ مَقَامَ عِلَتَيْنِ. والعلل التسع : العدل، والتعريف، والصفة، والتأنيث، والعجمة، والتركيب، والجمع الذي لانظير له في الآحاد، ووزن الفعل، وزيادة الألف والنون. والعِلَّةُ التي تقوم مقام عِلَتَيْنِ : التأنيث اللازم، وهو التأنيث بالهمزة في حمراء، وبالألف في نحو : حبل. والجمع الذي لانظير له في الآحاد، وهو ما كان على وزن مفاعل أو مفاعيل...»

قلت : قوله : (الجمع الذي لا نظير له في الآحاد) كذا في (ج) و (ف) في الموضوعين، وكان ذلك خليقا باستيقاف المحقق، فكون الاسم جمعا لانظير له في الآحاد عِلَّةٌ واحدةٌ تقوم مقام عِلَتَيْنِ في منع الصرف فكان ينبغي ألا تذكر مع التعريف، والتأنيث المطلق، والوصفية أو يُذكر الجمع مطلقا ضمن العلل التسع، فإذا ذُكِرَ عِلَّةٌ تقوم مقام عِلَتَيْنِ قُيِّدَ بكونه لا نظير له في الآحاد. قال أبو علي الشلوبين — شيخُ ابن عصفور (...) والجمع لا كله بل جمع التكسير منه، وتأثيره مع عدم النظير في الآحاد العربية⁽⁹⁾.

(20) ص 122 س 6 — 9 : «فالجواب أنَّه لولا ما أتبع فيه ما قبل الآخر تنبها على أن العين كانت محلا للإعراب في حال الانفراد لكان كذلك، ونظير ذلك ابْتُمْنُ، لأنهم يقولون : جاءني ابْتُمْنُ، ورأيت ابْتَمْنَ، ومررت بابْتَمْنِ..»

(9) التوطئة ص 273، وانظر ما ينصرف للزجاج ص 46.

قلت في (ف) : (.. لولا ما اتبع فيه ما قبل الآخر الآخر... ونظير ذلك ابنم، لأنهم يقولون : جاءني ابنم، ورأيتُ ابنمًا، ومررت بابنم..)

(21) ص 122 س 15 : «ولما اتبعوا في هذه الأسماء ما قبل الآخر».

قلت : في (ف) : (ما قبل الآخر الآخر..)

(22) ص 123 س 11 : «وَلَمْ تُصَبَّ بالكسرة والياء وحذف النون وليست من جنس الكسرة».

قلت : هذا الكلام لا يستقيم بحال وفيه سقط أفسده، والصواب كما في (ف)، ولم نصب بالكسرة والياء وحذف النون وليست من جنس الفتحة، ولم خفض بالفتحة وليست من جنس الكسرة..)

(23) ص 124 — 125 : «فإذا أضفت أو وقفت وقع الفرق في المنصوب».

قلت : في الكلام سَقَطَ ففي (ف) : «فإذا أضفت أو وقفت وقع الفرق بين التشية والجمع في المرفوع بما قبل، ولا يقع الفرق في المنصوب».

(24) ص 151 س 2 : «وذلك في لغة خثعم وهي فخذ من طي».

قلت : لم يتنبه المحقق إلى أَنَّ هذا وهَمَّ من ابن عصفور — رحمه الله —.

(25) ص 158 س 9 — 10 : «والظروف والمجرورات إذا قويت فيها جَنَبَةُ الفعلية وذلك أن تقع أحوالا نحو : جاء زيد وعليه ثوبه».

قلت : الذي في (ف) : (جاء زيد عليه ثوبه)، وهو الصواب.

(26) ص 160 س 3 — 5.

«وَلَا بَدَ من عوجاء تهوى براكب إلى ابن الحلاج سَيَّرَهَا اللَّيْلَ قاصِدٍ قالوا معناه : قاصِدٍ سَيَّرَهَا، إذ لو لم يكن كذلك لقال : قاصده.

أَمَّا قول الزَّبَاءِ..»

قلت : في (ف) : (... لقال : قاصده، وهذا كله لاحجة فيه لأنه متأول.

أما قول الزبَاء...)

(27) ص 161 س 12 : «لأن الفضلة مما يستغنى عنها، والعمدة مما لا يستغنى عنها».

قلت : في (ف) : (لأن الفضلة ما يستغنى عنها، والعمدة ما لا يستغنى عنها).
(28) ص 167 س 7 — 10 : «وبعض العرب يلحق الفعل علامة تدل على
تثنية الفاعل وجمعه، وهي لغة ضعيفة، فمن ذلك قول الشاعر :

يلوموني في اشتراء النخيل أهلى فكلهم يعدل

ولو جاء على الفصيح لقال : يلومني

قلت : في (ف) و(ي) : (... قول الشاعر :
ولكن ديا في أبوه وأمه بحوران يعصرن السليط أقاربه
وكذلك قول الشاعر :

يلوموني..

ولو جاء على الفصيح لقال : يعصر السليط، ويلومني).

(29) ص 173 س 2 — 4 : «وتقول في جمع التي : اللائي، واللائي،
واللواتي، وإن شئت حذف الياء في جميع ذلك. واللات بتاء مكسورة واللات
بتسكينها».

قلت : في (ف) و(ي) : (.. واللائي بياء مكسورة، واللائي بتسكينها) وهو
الصواب.

(30) ص 185 س 13 — 14 : «وإن تعلق المعنى لم يجوز حذفه نحو :
مررت بالذي مررت به، لايجوز : الذي مررت..»

قلت : هكذا جاءت العبارة (تعلق المعنى) فلم نستفد شيئا، وجاء الحكم على
المثال : مررت بالذي مررت به بعدم جواز حذف العائد المجرور مخالفا للمعروف،
وصواب العبارة ماجاء في (ف) و(ي) : (فإن تعلقا بمخْتَلَفِي المعنى لم يجوز حذفه
نحو : نزلت بالذي مررت به لايجوز : الذي مررت).

(31) ص 185 س 14 — 15 : «لايجوز : الذي مررت إلا في ضرورة شعر
نحو : أبلغا خالد بن نضلة».

وعلق المحقق على الشاهد بقوله : (لم أستطع تبين الشاهد وقراءته، كما لم أجد
له ذكرا فيما رجعت إليه من مظان).

قلت : جاء الشاهد واضحا في (ف) و(ى) :

فأبلغنا خالد بن نضلة وال مرءُ مُعْنَى بِلَوْمٍ مَنْ يَثْقُ
أراد : من يثق به فحذف) والبيت من شرح التسهيل لابن مالك 1 / 231.
ولعل في النماذج التي أسلفت ما يبين بوضوح ضرورة الحصول على النسختين
المشار إليهما أو نسخة أبي حيان — على أقل تقدير — قبل إعادة طبع الكتاب.
ويشبه شَرَحَ الجمل في هذا بُعْيَةُ الآمال في معرفة النطق بجميع مستقبلات
الأفعال لأبي جعفر اللبليّ فقد نُشِرَ في تونس بتحقيق الأستاذ جعفر ماجد عن
نسخة هي إلى الرداءة أقرب وله نسخة نفيسة جدا منسوخة سنة 690 هـ —
في حياة مؤلفها — بخط نسخيّ جميل تامة الضبط بمكتبة بانكي بور بالهند —
ومنها مصورة بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة.
ثانيا : الملخص في ضَبْطِ قوانين العربية — الجزء الثاني :

كتاب الملخص في ضبط قوانين العربية من كتب ابن أبي الربيع ذائعة الصيت،
عرف الأقدمون من سلفنا مكانته السامقة فأولوه من العناية كِفَاءَ ذلك، ونهد
إلى تحقيقه الدكتور / علي بن سلطان الحكمي فصنع خيرا، وكان حصل بتحقيق
جزئه الأول على درجة الدكتوراة، وطبع سنة 1405 هـ، وقد تيسر لذلك الجزء
قدر كبير من جودة في الطبع، وعناية في الضبط، وتثبت في كثير من دقائق العلم
ومسائله، وكان المأمول أن يلقي الجزء الثاني مثل ما لَقِيَ الأول من العناية إن
لم يزد، فموضوعه — أو غالب أبوابه — علم الصرف، وهو علم وعر المسالك،
لحاجته إلى ادراع اليقظة، واشتمال الصبر، والجد في البحث عن نواد الأبنية وغرائب
التراكيب، غير أن المحقق — وإن كان أحسن في مواطن — فقد قَصَرَ في مواطن
كثيرة، فجاء العمل في الكتاب دون المأمول. وقد بدا ذلك واضحا جليا في الأمور
الكلية التالية، وسأذكر بعد إيرادها نماذج منها :

1) أحسن المحقق إذ قدم في تحقيق الجزء الثاني نسخة الاسكوريال رقم 110
التي قرئت على المؤلف فقد جاء في تمامها قولُ ناسخها محمد بن عباد بن محمد
بن خيار الخزومي (أكملت جميع هذا الكتاب بالقراءة على مؤلفه رضي الله عنه
ضحى يوم الثلاثاء الخامس من شهر رمضان المعظم من سنة ثلاث وثمانين

وستائة..). على نسخة الزاوية الحمزية المنسوخة سنة 720 هـ. واعتمد — بجانب هاتين النسختين — على نسختين أخريين، لكنه لم ينص على جعله نسخة منها أصلا، وكان المنتظر أن ينص على اتخاذ نسخة الاسكوريال المذكورة أصلا، ونجم عن ذلك المفاصد التالية :

(1) اضطربت صيغة الاحالة إلى النسخة الأولى — الاسكوريال رقم 110 — فقد عبر عنها ب (أ) في كثير من الصفحات، منها : 56، 58، 104، 116، 134، 136، 127. وعبر عنها بالأصل في صفحة 82، ويبدو أنه كان ينوي جعلها الأصل، إذ أشار إلى أرقام صفحاتها المخطوطة في مطبوعه غير أنه لم يكن دقيقاً في ذلك، ويتضح ذلك مما يلي :

(أ) أخطأ في مكان بداية الصفحة في ص 113، 123... إلخ
(ب) وضع خطأ مائلا ولم يضع رقم الصفحة في صفحات : 54، 57، 74، 80... إلخ

(ج) لم يضع رقما ولا خطأ في صفحات : 86، 87، 121.
(2) لم يكن المحقق دقيقا في إثبات الخلافات بين النسخ التي اعتمدها، وتكفي نظرة إلى الصفحات المصورة من النسخ في أول الجزء الثاني للتحقق من ذلك.
(3) أثبت المحقق — في مواطن كثيرة — الخطأ البين في أصل الكتاب، وأشار أحيانا إلى الموجود في نسخة أخرى، وهو الصواب الذي لامية فيه، وسأكتفي بعدُ بذكر نماذج من ذلك.

(4) أَخْلَ الْمُحَقِّقُ بِضَبِّطٍ كَثِيرٍ مِنَ الْأَبْنِيَةِ، وَالْأَمْثَلَةِ، وَالشَّوَاهِدِ، بَلْ قَلَّ أَنْ يَضَبِّطَ بِنَاءً، وَوَقَعَ فِي أخطاء كثيرة في حين أن نسخة الأسكوريال المشار إليها دقيقة الضبط إلى درجة كبيرة.

(5) كثرت الأسقاط في المطبوع مما هو ثابت في نسخة الأسكوريال، ولم يقتصر ذلك على حرف أو كلمة بل تجاوز ذلك في بعض الأحيان إلى أسطر.

فإذا أضفت إلى كل هذا عجلةً بدت آثارها جليّةً واضحة في كثير من جوانب عمله — بل لعل الأمور السابقة أيضا ثمرةً من ثمارها — كالتعليق على بعض المسائل

بما يدل بوضوح على عدم فهمها، وعدم الدقة في عدد من الاحالات تبيّنت مدى حاجة هذا الجزء إلى أن يُعاد تحقيقه تحقيقاً علمياً. وهذه نماذج مما أشرت إليه :

(1) ص 27 س 1 : «وصلى الله على سيدنا محمد».

قلت : هكذا بدأ الجزء وأسقط (بسم الله الرحمن الرحيم) وزاد الواو قبل (صلى)، والذي في النسخ (أ) و(ب) و(ج) اللواتي أثبت في صدر تحقيقه صورةً للوحة الأولى من كل واحدة منهن : (بسم الله الرحمن الرحيم. صلى الله...)

(2) ص 27 س 2 — 3 : «قال الشيخ الأستاذ... القرشي»

وعلّق المحقق بقوله : (ماين الحاصرتين من «ب» و«ج» و«د»).

قلت : الصحيح أنّه سَقَطَ من (أ) و(ج) و(د) والنسخة الوحيدة التي ثبت فيها هي (ب) كما هو مبين في الرموز المثبت في صدر التحقيق.

(3) ص 29 س 8 : قال ابن أبي الربيع : «ونحو قول الشاعر :

أرض من الخير والسلطان نائيةً الأطيّانُ بها الطُّرُوثُ والضَّرْبُ

قلت : ضبط المحقق (السلطان) بالضم، وصوابه الكسر، وضبط (الأطيّان) بالضم أيضاً، والصواب الكسر، والكلمتان مضبوطتين في نسخة الأسكوريال ضبطاً صحيحاً.

(4) ص 31 س 3 : «الفصل الأول : مواضعها»

قلت : في (أ) و(ب) و(ج) : (في مواضعها).

(5) ص 31 س 11 : «وكذلك اصطب الماء معناه : استعد».

قلت : في (أ) : (استعده)، وضبط المحقق (اصطب) بتشديد الطاء.

(6) ص 35 س 12 : «الرابع : الأمر من الفعل الثلاثي».

قلت : في (أ) : (...) الأمر من الفعل الثلاثي الذي بعد حرف المضارعة منه ساكن).

(7) ص 41 س 7 — 8 : «ولا تلحق — يريد مدة الانكار — ماكان على

حرف، وإنّما تلحق مايصح الوقوف عليه، فإنّها للزومها ألف الوصل صار بمنزلة قد».

قلت : في (أ) : (ماكان على حرف إلا لَمْ التعريف فإِنَّها للزومها ألف الوصل صاراً بمنزلة قد).

(8) ص 42 س 11 : «وأما ما حذف لامة نحو : أن (كذا) تق أقي.

فالوقف عليه بهاء السكت»

قلت : في (أ) : (وأما ما حُذِفَتْ فاؤه مما حُذِفَتْ لامة) وصواب (أن) : إن.

(9) ص 43 س 11 : «ولا تلحق في الغالب إلا ما الاستفهامية».

قلت : في (أ) : (ولا تلحق (ذا) في الأغلب إلا (ما) ..)

(10) ص 43 س 11 — 12 : «فإذا وقفت على ما اتصل بحرف الجر من

هذا وقفت باهاء وَقَفَ البزِّي.

قلت : في (أ) : (... وبغير هاء وَقَفَ البزِّي).

(11) ص 45 س 5 : «ومن العرب من لا يیدها في الوقف».

قلت : في (أ) : (... من لا يیدها هاء في الوقف).

(12) ص 45 س 8 — 9 : «... فالوقف على هياة باهاء أقيس فيمن فتح

الياء الأخيرة».

قلت : في (أ) : (باهاء أقيس فيمن فتح التاء).

(13) ص 46 س 5 : «ومن قال : بالكسر فهو جمع هياة المفتوح التاء».

قلت : في (أ) : (ومن قال هياتٍ بالكسر).

(14) ص 46 س 18 : «وأماها حمزة والكسائي في الأحوال الثلاثة».

قلت : في (أ) : (وأماها حمزة والكسائي في الوقف في الأحوال الثلاثة).

(15) ص 47 س 2 : «فلا ترى أمر سدى».

قلت : في (أ) : (.. أمرا)، وهو الصواب، وبعد الشاهد في (أ) و (د) : (وهي

مقصورة).

(16) ص 48 س 1 : «فإن كان معرباً لا يتصرف نحو : أفعى وأفعو وقفت

عليه بالألف».

قلت : لم أجد قوله (أفعو) في (أ) ولا في (د)، وهو إقحام مفسد لما قبله.
(17) ص 48 س 2 : بعد الكلام السابق — : «وحكى إبدال الألف ياء،
وحكى أفعى وأفعو».

قلت : في (أ) : (وحكى إبدال الألف ياءً وواواً، حُكي، أَفْعَى وَأَفْعَوْ) فأسقط
(واواً)، وكان ينبغي أن يضبط الكلمتين كما ضبطنا في (أ) الأولى (أَفْعَى) بياء بعد
عين مفتوحة، وهي لغة عزاها سيبويه في الكتاب 4 / 181 إلى (فزارة وناس من
قيس) و(أفعو) بواو، وهي لغة بعض طيء كما ذكر سيبويه في الكتاب 4 / 81.
(18) ص 49 س 5 — 6 : ويجرى : رأيتُ قاضياً مَجْرَى رأيتُ راكباً في
حذف التنوين، وكذلك ياقاضي يجري مجرى القاضي...»

قلت : في (أ) : (...) فجرى : رأيتُ راكباً في حذف التنوين وإبداله ألفاً،
كما يجري رأيتُ القاضي مجرى رأيتُ الراكب وكذلك ياقاضي).

(19) ص 57 س 17 — 18 : «والكسر لا يكون إلا إذا كان قبل الهاء كسرة
أو ياء ساكنة نحو : عليهم جرياً مجرى بهم».

قلت : في (أ) : (...) قبل الهاء كسرة أو ياء ساكنة، فالضم هو الأصل، فإن
كان قبل الهاء ياءً ساكنة نحو : عليهم جرياً مجرى بهم).

(20) ص 58 س 3 : «... وَأَمَّا بِكُمْ فَأَلْأَشْهَرُ فِيهِ أَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ ضَرْبِكُمْ، كذلك
عليهم».

قلت : في (أ) : (وكذلك عليكم).

(21) ص 63 س 3 : «على لغة :

* جَعَلَ الْقَيْنَ عَلَى الدَّفِ إِبْر *

قلت : هكذا ضبط المحقق (الْقَيْنَ) بالنصب، والصواب الرفع.

(22) ص 72 س 6 : «... فَإِنَّ الْمَتَّبِعِينَ يَرْجِعُونَ هُنَا إِلَى الضَّمِيرِ، فيقولون :
فسره وعضبه».

قلت : في (أ) : (...) يرجعون هنا إلى الضم...

(23) ص 75 س 2 — 3 : «وكذلك قول الشاعر :

* وباب منتصبا وما تكردسا *

قلت : ضبط المحقق (منتصبا) بكسر الصاد، وقال في الهامش :

(والشاهد تسكين الصاد في «منتصبا»...) وهو في (أ) مضبوط بسكونها.

(24) ص 76 س 4 :

«فاليوم أشربُ غير مستحقب إنما من الله ولا وإفلُ»

قلت : ضبطه المحقق برفع «أشرب» في حين قال في الهامش :

(والشاهد أنه سَكُن آخر المضارع المرفوع في الوصل) وجاء الفعل مضبوطا بسكون الباء في (أ).

(25) ص 76 س 5 : لأن رفع بمنزلة عضد، وعضد يسكنه جميع العرب».

قلت : هذا تحريف صوابه (لأن «رُبُع» بمنزلة عَضُد... كما جاء في (أ)، والمراد أن الراء والباء من آخر الفعل (أشرب) والغين من (غير) ثلاثة الأحرف مجتمعة (رُبُع) بمنزلة (عَضُد) فكما يُسَكُنُونَ الضاد سَكُن الشاعر الباء.

(26) ص 8 س 6 — 7 : عند الحديث عن الجمع بين ساكنين إذا كان الأول حرف مد ولين والثاني مدغما : «وإنما تحملوا ذلك إذا كان في كلمة واحدة، لأنهم لو حذفوا لكان الحذف لازما، وكان يلتبس، ألا ترى أنهم لو قالوا : دَابَّة لاحتمل أن يكون على وزن فَعَل بكسر العين».

قلت : في (أ) : (.. لو قالوا : دَبَّة) وهو الصواب.

(27) ص 80 س 8 بعد الكلام السابق مباشرة : «... وإذا كان ذلك من كلمتين، وليس الحذف بلازم».

قلت : في (أ) : (... من كلمتين لم يكن لبس، وليس الحذف بلازم).

(28) ص 80 س 20 : «وأمَّا الواوُ فإن كان ضمير جميع أو علامة جمع، نحو : هؤلاء مصطفوا الله ورأوا الهلال...»

قلت : في (أ) : (ورؤوا الهلال).

(29) ص 82 س 5 : «... وتقول : سؤال، ولا تقلب الثانية ياء لأن العين لا تختلف واللام تختلف».

وعلق المحقق على (سؤال) بقوله : (هكذا جاءت الكلمة في الأصل وسائر النسخ). قلت : لم يفتن إلى أن الهمزة مضبوطة في (أ) بالتشديد بعد السين المضمومة فلا إشكال ولم ينتبه المحقق إلى قول المؤلف بعد ص : 91 : (وجاء سأل، لأن العين تختلف) وانظر أيضا ص 37.

(30) ص 87 س 10 : «وقالوا : لا منسوة، وقلبوا الهمزة واوا، ولم يستثقلوا الواو المشددة».

قلت : في (أ) : (وقالوا : لا منسوة..).

(31) ص 91 س 5 : «وتقول في مثل قِمَطَر من قرأ : قَرَأْتِي ولا تدغم». قلت : في (أ) : وتقول في مثل جَعْفَر من قرأ قَرَأْتِي، والأصل : قرأاً فاجتمعت الهمزتان في كلمة واحدة والثانية طَرَف فتبدلها ياءً ثم قلبها ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها، وتقول في مثل قمطر..)

(32) ص 96 س 13 : «وما ذكرته من الصدى قياس استدلال لأني أقول لما كان المصدر مقصورا بكسر العين والصفة على فعل كان المصدر مقصورا» قلت : في (أ) : (... قياس استدلال لأني لا أقول لما كان الفعل على فعل بكسر العين والصفة على فَعِل كان المصدر مقصورا، لأن المصدر هو الأصل).

(33) ص 96 س 15 : «ويحكم على اللام بالياء حتى يقوم دليل من اشتقاق أو تصريف، ومثال السماع : الغني...»

قلت : في (أ) : (من اشتقاق أو تصريف كما يحكم على العين بالواو. ما لم يقد دليل من اشتقاق أو تصريف، ومثال السماع : الغنى).

(34) ص 97 س 2 — 3 : «... لأن فعلا بضم الفاء في الأصوات كثير، قالوا : الصَّيَّاح والنباح».

قلت : من (أ) : (.. بكسر الفاء وضمها).

(35) ص 105 س 4 «أن تكون على حرفين وياء شية، فهو يرد فيه المحذوف».

قلت : في (أ) (على حرفين وتلك شية).

- (36) ص 105 س 7 : «والأصل في شبه مثل وعده».
- قلت : في (أ) : (والأصل : وشية مثل وعده).
- (37) ص 111 س 12 : «... أن تحذف الياء الساكنة فتصير قُصَى، فنقول في النسب : قُصَوَى كما تقول في هُدَى : هُذَوِي»
- قلت : في (أ) (تُحذف الياء الساكنة فيصير قُصَى، [كذا]، تتحرك الياء قبلها فتحة فتقلب الياء ألفا فيصير قُصَى، فنقول : قُصَوِي).
- (38) ص 115 س 2 : «وجعل قول العرب في بني زينة أصلاً قاس عليه ما آخره ياء».
- قلت : في (أ) : (... قول العرب زنويًا في بني زينة أصلاً).
- (39) ص 125 س 15 — 16 : «وكذلك القياس في كنت، تقول : كنتيا»
- قلت : في (أ) : (كونيا) وهو الصواب.
- (40) ص 160 س 5 : «وقالوا في مغرب الشمس : مغربان جرى على مكبر».
- قلت : في (أ) : (...مغرباً جرى).
- (41) ص 283 س 5 : «وتقول مستمال كما تقول : يستميل».
- قلت : في (أ) : (... كما تقول : يستمال) وهو الصواب.
- (42) ص 284 س 12 — 14 : «نحو أسود وأبيض هو على وزن أخاف وأهاب في الأصل، لأن الأصل أهيب وأخوف فأَعِلَّ الفعل، وإنما ينظر في مثل هذا إلى حالته».
- قلت : في (أ) : (... فأَعِلَّ الفعل وصُحِّح الاسم ليكون ذلك فارقاً بينهما وكذلك إِيَّين هو على وزن أخوف إذا أمرت — فصححوا الاسم وأَعَلُّوا الفعل، وإنما ينظر).
- (43) ص 286 س 8 — 9 : «... صح لخالفته الفعل نحو : صُورَى وحيوي».

قلت : في (أ) : (صُورَى حَيْدَى) وهو الصواب، وجاء صوابا في ص 299.

(44) ص 320 س 3 : «ولو بنيت من رَدٍّ مثل كلفته لقلت رَدَدْتُهُ».

قلت : في (أ) : (مثل خِلْفَتُهُ لقلت : رَدَدْتُهُ).

(45) ص 324 س 5 : «وادغامها في الراء وفي اللام يكون بغنة»

قلت : في (أ) : (... يكون بغنة وبغير غنة ولم يقرأ إلا بغير غنة).

وأعود الآن إلى ما أشرت إليه من أن التعجل حمل المحقق على التعليق على بعض المسائل بما يدل صراحة على عدم فهمهما :

(1) ص 94 س 2 — 3 : «أن تكون الهمزة منقلبة عن ياء زائدة للالحاق، نحو علباء، فليست الهمزة بأصل، لأنهم قالوا : بالسهمري المقلب».

قلت في (أ) : (بِالسَّهْمَرِيِّ الْمُعَلَّبِ) بالعين المهملة، وكان يمكن أن أَظُنَّ (المقلب) خطأ طباعيا لولا أن المحقق علّق على ذلك بقوله : (المقلب : الذي يُعَلَّبُ كثيرا، ومنه شاعر مُعَلَّبٌ)،

وهذه من البعد عن (علباء) بالوضع الذي ترون، وابن أبي الربيع يشير إلى قول امرئ القيس :

وظل لثيران الصريم غماغم يداعبها بالسهمري المُعَلَّبُ
قال شيخه أبو علي الشلوبين في شرح الجزولية (الكبير) 488/1 : (دليل زيادتها — قولهم : «السهمري المقلب، فسقط ما بعد الباء من علباء فَذُلَّ على زيادتها).

(2) ص 128 س 13 — 15 : «... وتقول في الأعراب : أعرايبا، ولا تقول، عربيا، لأنك لاتريد النسب إلى العرب، وإنما تريد النسب إلى الفصحاء منهم، قال سيبويه : لأنّه ليس له واحد على هذا المعنى».

وعلق المحقق على ذلك بقوله : (المصدر السابق [يريد سيبويه 80/2 — صحته — 89/2]، وقد عزا سيبويه هذه اللغة لبني أسد). ويحار المرء عندما يجد أن كتاب سيبويه ليس فيه في النسب إلى (أعراب) سوى لغة واحدة، وإن كان فيه : (وتقول في الإضافة إلى أناس : إنساني وأناسي، لأنه لم يُكسّر له إنسان، وهو أجد القولين) ولم ينسب إلى أحد أبا من الوجهين.

(3) ص 164 س 2 — 4 : «في جمع فَعَلَّة» قال ابن أبي الربيع «... وأما الكثير فإن كان مخلوقا فبين واحده وجمعه إسقاطُ التاء، نحو : ثَمَر، فإن كان مصنوعا جُمِعَ على فِعَال، نحو : جِفَان..»
وقال المحقق تعليقا على ذلك : (الْجَفْنُ : ضد السيف، ويجمع على فعال، وفِعُول)، ولم يفتن إلى أن (جفان) في كلام ابن أبي الربيع جمع جَفْنَة.

ثالثا : الإفصاح ببعض ماجاء من الخطأ في كتاب الإيضاح :

هذه رسالة صغيرة هي الأثر الوحيد الذي نعرف وجوده لأبي الحسين بن الطراوة السبيعي، وكانت صلتني بها قديمة منذ انشغالي بابتن الطراوة. انتسخت مصورة نسختها الوحيدة المحفوظة بمكتبة الأسكوريال منذ ذلك الزمن وكدت أنهي من تحقيقها غير أنني لم أستطع — آنذاك — التغلب على بعض مشكلاتها ثم شجرتني عنها الشواجر حتى كان عام 1409 هـ أنجزت تحقيقها وحمدت الله أنني لم أتسرع بنشرها قَبْل، وقد أبلغني الزميل الدكتور/ صاحب أبو جناح أن الدكتور / كاظم بحر المرجان انتهى من تحقيقها، ثم أرسل إلى الدكتور / حاتم الضامن — جزاه الله خيرا — نسخة من تحقيقه وقد اقتضب الكلام في مقدمته اقتضابا شديدا وسوغ ذلك بقوله : (لم أتحدث بالتفصيل عن ابن الطراوة، وكتابه الإفصاح إذ فصلَ فيها القول الأستاذان الفاضلان : الدكتور / محمد إبراهيم البنا في كتابه (أبو الحسن بن الطراوة وأثره في النحو) تونس 1980. والدكتور / عياد عيد الثبتي في كتابه : (ابن الطراوة النحوي) السعودية 1982، وقد أفدت منهما كثيرا إذ لهما فضل السبق في الحديث عن ابن الطراوة).

فكنت أتمنى أن أجد في عمل الدكتور / حاتم في تحقيق تلك الرسالة التي لاتزيد عن بضع وثلاثين ورقة ما يدفع ما بدأت تلوكه الألسنة عن عدد من تحقيقاته الأخيرة، بيد أنني وَجَدْتُ في تحقيقها ما يؤكد بوضوح تعثرا في قراءة النص في مواطن عديدة، وتغيرا لا إشارة إليه، ولا وجه قبول له، وتقصيرا بينا في تخريج الشواهد، ومع شيء من الخطأ في الضبط، ويسير من السقط، وأفدحها عندي تغيير النص ثم التَّعَجُّل في قراءته، ولعل له عُذْرًا ليس محمودا في قوله : (وأخيرا أقدمُ خالص شكري إلى تلميذي النجيب زهير عبد المحسن لمساعدته لي في نسخ مخطوطة الكتاب)، ولست أريد أن أُحْمَلَ الدكتور / زهير وزرا لا أدري

مبلغ حظه منه لكنني لأستطيع أن أصمت عن شكري على صواب كثير له من غير ما شلّ نصيب منه.

أ — التعثر في قراءة النص :

(1) ص 24 س 3 : «لأن المخبر يأتي بالقوة إلى إخراج المخبر من جملة شيء إلى إيجابه أو نفيه».

قلت : الصواب : (من جهلة شيء).

(2) ص 33 س 8 : «دون إتيان ما فيها، ومقاصد ما في اللسان ومعانيها»
قلت : في الأصل : (إتيان مبانيها، ومقاصدها في اللسان).

(3) ص 35 س 13 — 15 : «فأعتل بقوله : «أجنبية من الصلة» ولم يفتن لما في الفاء من ربط الصلة».

قلت : في الأصل : (من ربط العلة).

(4) ص 38 س 13 — 14 : «وقالوا : أعطيت في نأمتهم وحملت عن سبيهم، وشدت فيه على حلمهم».

قلت : في الأصل : (... أعطيت في نأبتهم، وحملت عن سفيهم وشدت... على حلمهم).

(5) ص 40 س 5 : «لأنها قالت : عسى الغوير أبوسا في أمر تجوزه، ثم ثبت عندها ذلك المتوقع».

قلت : في الأصل (في أمر ما تُحْرُزُهُ..)

(6) ص 55 س : «ونحن نرتأبه عن هذه الزلة»

قلت : في الأصل : (... نربأ به...)

(7) ص 58 س : «وكذلك يقال لكل سمعاني علم : طالب، ولا يذكر العلم، ولكل نافذ في المعرفة : واحد، ولكل مسر وباع».

وعلق علي (وباع) بقوله : (كذا في الأصل).

قلت : في الأصل : (ولكل مسرف : باغ).

(8) ص 80 س 12 — 13 : «واستشهد... بقول الزجاج [في]...» قلت :
في الأصل : (بقول الراجز) فحرف وزاد في بين علامتي زيادة.

(9) ص 78 س 17 — ص 79 س 1 : «بل كل واحد من الكلامين صحيح
المعنى، قائم الغناء، سريع الدلالة».

قلت : في الأصل : (... مترع الدلاء).

(10) ص 89 س 9 — 12 : «ونحو قوله :

بعيرك خير أين كم أنت حجة فقلت لها : لأمر بعد روح
بعد قوله :

تقول ابنة البكري لما تبينت تخضض دامس وايضاض سح
وعلق المحقق على ذلك بقوله : (لم أقف على البيتين، وهما مختلفا الوزن).

قلت : في الأصل)

فقلت لها لامرٌ بعدُ بُروح
تَخْضُضُ رَأْسِي وايضاضَ سَمِيحِي
وكان صدر أولهما في الأصل : (بعيدك خير) — وأحسب صوابه : (بعهدك
نَحْبِر).

ب — التحريف : وقد يكون أثرا لسابقه، ولا يبعد أن تكون الأخطاء
الطباعية ذات أثر فيه، واكتفى بنماذج منه :

(1) ص 17 س 1 : «واقترنا حسبة إليه».

قلت : الذي في الأصل : (وانتدبنا..)

(2) ص 21 س 1 : «قال المؤلف في هذا الكتاب».

قلت : الذي في الأصل : (هذا الباب).

(3) ص 22 س 14 ، «مما تفرد [به] وخرج عن قصد سيبويه»

قلت : الذي في الأصل : (أو خرج عن نص...).

(4) ص 27 س 8.

«فتاه ما يشاء في تضلل وأدمن الحز وأخطأ المفصل»
قلت : الذي في الأصل :

(فتاة ماشاء في تضلل، وأدمن الحز وأخطأ المفصل) وأشار المحقق إلى أن (يشاء) في الأصل (شاء) لكنه توهمه شعرا وليس به).
(5) ص 40 س 8 : «أشهر من أن يشهر أو ينحى».

قلت : الذي في الأصل : (ينمى) بالميم.
(6) ص 40 س 11 — 12 : «لم نر أحدا أخلص إليه. قولنا : يحشر من الشاهد عليه».

قلت : الذي في الأصل : (... خلص... قولنا : نحشد)
(7) ص 49 س 2 — 3 «وكذلك قولهم : ضارب زيدا أمس».
قلت : الذي في الأصل : (ضارب زيد...).

ج — الخطأ في الضبط : وأكتفي منه بمثالين :

(1) ص 53 س 9 — 13 : «لو قلت أعجبني طَحْنُ زيدٍ الدقيق، وخَبِزُ زيدٍ الرغيف، ودَهْنُ زيدٍ الحية، لم يجوز حتى تقول : من طحن زيد وخبزه ودهنه، وكذلك من قوت زيد عياله «فأخطأ في ضبط الكلمات الثلاث الأول، ولم يضبط الأربع بعدهن، والصواب : طَحْنُ زيدٍ الدقيق، وخَبِزُ... ودَهْنُ — في الأول —، ومن طَحْنٍ، وخَبِزِه، ودَهْنِه، وكذلك : من قَوْتٍ. بدليل قوله بعد : (فإذا أردت ما يعمل فيما بعده، قلت : عجبت من قَوْتِ زيدٍ عياله ففَتَحْتُ القاف كما تفعل في الطَّحْنِ والخَبْزِ والرَّغِي).

(2) ص 83 س 1 — 2 : لأن العَدَدَ هو (المعدود كما أن النَّقْصَ هو المنقوص، والخَبْطُ هو الخبوط، والنَّضْدُ [هو] المنضود، والقَبْضُ هو المقبوض، قالوا : دخل في القَبْض). والصواب ضبط هذه الألفاظ (النَّقْصَ، والخَبْطَ، والنَّضْدَ والقَبْضَ) بفتح الفاء والعين.

د — التخريج :

فات المحقق أن يهتدي إلى نسبة بيت وإلى مكانه في كتاب آخر، وهو :

إذا كان ما تنويه فعلاً مضارعا مضى قَبْلَ أَنْ تُلْقَى عليه الجوازُ
وهو للمتنبي من قصيدته المشهورة التي مطلعها :
على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتي على قدر الكرام المكارم
في ديوانه (انظر التبيان 3/382).

وقال المحقق في منهج التحقيق ص 10 : (خرجت الأحاديث الشريفة من كتب
الحديث) وليس في الكتاب سوى حديث واحد هو «يانساء المؤمنات» ولم يخرجهُ،
وهو في صحيح مسلم، وخصه السهيلي بمبحث في أساليبه ص 29، وقبله ابن
السَّيِّد في المسائل والأجوبة ل 20، وابن رشد في البيان والتحصيل.
وصلَّى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

أوليات منهجية لتحقيق التراث المخطوط «روضة التعريف» نموذجاً

د. محمد الكتاني

كلية الآداب — تطوان

— 1 —

ينطلق هذا المقال من تجربة علمية تمثل بالنسبة لي مرحلة من أهم مراحل التكوين العلمي. فقد عشت هذه التجربة لمدة خمس سنوات مع مخطوطة كتاب لسان الدين ابن الخطيب «روضة التعريف بالحلب الشريف» حيث قمت بتحقيقه تحقيقاً بقدر الوسع. وقدمته لنيل درجة دبلوم الدراسات العليا في الآداب في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط. وكان قد اقترح علي تحقيقه المرحوم الشيخ محمد إبراهيم الكتاني، الذي قال لي يوم قدم إلي مخطوطته، «إنني أخصك بتحقيق هذا الكتاب لما له من قيمة في نفسي، ولما لك من استعداد علمي للقيام بذلك التحقيق» داعياً لي بصالح الدعاء

ولذلك فأني سأقدم في هذه المقالة عناصر تجربة ميدانية لا أبخل بعرضها على من يرغب في الاطلاع عليها من القراء والمهتمين.

وبداية دائماً من الفكرة قبل العمل، ومن المنهج قبل الممارسة. إلا أنه لا ينبغي للمحقق أن ينساق كثيراً للتنظيرات وتعدد المناهج في هذا المجال، بالرغم مما للتنظير من إغراء فكري، فالقاعدة الذهبية في التحقيق العلمي للتراث المخطوط هي أن الجانب العملي في التحقيق هو الأساس. وأن موضوع التحقيق أو المخطوطة التي هي هدف المُحقق هي التي تفرض شروط العمل ومنهجه. فمادة المخطوطة العلمية، وحالتها النصية، ونسبها للمؤلف، وتعدد المخطوطات أو عدمه، للكتاب، وعلاقة بعضها ببعض، ومستوى الناسخين الفكري أو العلمي، وغير ذلك من الموصفات التي لكل مخطوطة حظ منها يعين على التحقيق أو يضع في سبيله كل

الصعوبات، والمزالق، كل ذلك هو الذي يملئ على المحقق منهجية ملائمة لطبيعة المواصفات التي توجد عليها المخطوطة. وهذا لا يعني أن المحقق في جميع الأحوال قد يعنى من المعرفة المنهجية العامة للتحقيق.

إن الهدف العام من التحقيق هو توثيق النص المحقق توثيقاً علمياً. وهذا التوثيق يتطلب تقديمه للقراءة أصح ما يكون وأقرب ما يكون إلى الصورة التي أملاها المؤلف أو نقلت عنه، أما إن تمكنا من النسخة الأم التي يكون عليها خط المؤلف نسخاً أو تذيلاً أو توقيعاً أو شهادة بأنها قرئت عليه فأجازها أو نحو ذلك مما يشهد باطلاع المؤلف على المخطوطة واعتبارها صحيحة ومجازة، فكل ذلك يجعل من المخطوطة أصلاً، ويوفر الاطمئنان العلمي لاعتبارها بمثابة نص منسوب إلى المؤلف لا يرقى إليه الشك. وخير مثال على ذلك مخطوطة «الرسالة» للإمام الشافعي التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر. ويمكن الرجوع إلى مقدمة هذا التحقيق لمعرفة المنهج المتبع فيه، بل يمكن الاستفادة من هذا التحقيق جملة وتفصيلاً⁽¹⁾.

ووجه الاستشهاد بهذا التحقيق هنا هو أن المخطوطة توافر لها من المقومات الإثباتية والتوثيقية ما يجعلها أصلاً لا معدل عنه.

قلت إن التحقيق هو توثيق النص المحقق، وقراءته قراءة موضوعية لا تزيد ولا تنقص، وهذا التوثيق يعني تقديمه للقراءة أصح ما يكون وأقرب ما يكون إلى إملاء المؤلف، وهذا شرط أول في كل تحقيق. أما الشرط الثاني فمضمرة في الأول لكن يحسن إبرازه وتوضيحه حتى لا يغيب عن الذهن، وهو ضبط النص وإقامته من خلال المقارنات الممكنة حسب تعدد مخطوطاته المتقدمة والمتأخرة، وتوثيق نسبته إلى المؤلف بكل الوسائل المعروفة في معرفة ذلك النسب وتوثيقه.

وموقف الحققين من المتن دائماً واحد من ثلاثة :

— موقف المحقق المحايد، الذي يثبت ما في المخطوطة كائناً ما كان هذا المتن من حيث الخطأ والتحريف، مع التنبيه في الحاشية على تصويب الخطأ أو تصحيح المحرف من المتن حسب اجتهاد المحقق.

— موقف المحقق المتصرف في المتن، الذي يصوب ما يراه خطأً، ويضيف كلمة

(1) انظر مقدمة الشيخ أحمد محمد شاكر ولاسيما الصفحات من 9 إلى 84.

أو حرفاً يرى ضرورة لإضافتهما ليستقيم النص لغة أو أسلوباً، من غير أن يُنبه إلى ما أضاف أو صوّب في الحاشية.

— موقف المحقق المصحح للمتن، الذي يصوب ما يراه خطأً، ويكمل ما ينقص الجملة من حرف أو كلمة مع التنبيه على ذلك في الحاشية.

وتبرير المنهج الأخير يأتي انطلاقاً من القاعدة : «أننا نحقق متن المؤلف، لا كتابة الناسخ لذلك المتن»، فقد يكون المؤلف — وهذا هو الغالب — عالماً وأديباً، أو كاتباً مجيداً، لا يصدر عنه الخطأ، ولا يمكن تصور فساد الجملة أو ركاكتها في المتن إلا من جهة الناسخ الذي يعرض له من السهو والغفلة ما يشوه الجملة، فلا يكون من الموضوعية في شيء أن يترك المتن متعثراً في أخطاء الناسخ، بحجة الأمانة في التحقيق، إلا إن قبلنا من باب الأمانة أيضاً أن تحرف أسماء الأعلام في المتن مثلاً فيكتب إسم أبيقور Epicurus هكذا (أمقورس) وديوجنيس Diogenes (خمانس)⁽²⁾ ويكتب لفظ (البدة) جمع (بد) وهو في اعتقاد الهنود الشخص المقدس المنزه عن المطاعم والمناكح، فيكتب هكذا «البردة» وأن يكتب سفيان بن سعيد الثوري في سياق أئمة الفقه — باسم «سفيان بن عينية»، وأن تكتب هذه الجملة :

«...لِمَن تأمل حومان هذا الفراش المختلف الآراء على ذبال الحق يبتغون إليه الوسيلة، قوم بالطاعة وقوم بالمعصية تكتب هكذا. لِمَن تأمل حرمان هذا الفراش المختلف الآراء على ذبال الحق مبتغون إليه الوسيلة قوم. وقوم بالمعصية»⁽³⁾.

فبالإضافة والتصحيح يختلفان قيمة بين منهجين :

— منهج إقامة النص وتقديمه على الوجه الذي صدر عليه من المؤلف أو كما أراده المؤلف بالضبط.

— منهج نقل النص كما ورد عند الناسخ في المخطوطة من غير نظر إلى حضور المؤلف البتة. لأن العبرة في هذه الحال بقلم الناسخ ولو كان جاهلاً بمعاني ما ينقله.

(2) انظر نماذج من هذه الأخطاء الشنيعة في تحقيق «روضة التعريف» للاستاذ أحمد عبد القادر عطا. وقارنه بتحقيق الدكتور محمد الكتاني ص 534.

(3) نفس المرجع ص

وكما قلت آنفا فإن التحقيق يستهدف تحقيق متن المؤلف وما يعلم بالقرائن المتعددة أنه مراد المؤلف.

إلا أنه لا يسوغ للمحقق الاندفاع وراء تحقيق هذا الهدف، حتى ولو أدى به الأمر إلى التصرف في المتن بما لا مبرر له. وليس هنالك قاعدة عامة في هذا الباب، وإنما هنالك حالات كثيرة ومختلفة، ولكل حالة طريقة تناسبها في علاج المتن.

وهنالك ظاهرة تبغي الإشارة إليها هنا، وهي أن المتن المحقق ربما كان مكتوبا بأسلوب فني يراعي المزاوجة والسجع والازدواج. كما هو الشأن بالنسبة لرسائل المعري أو أسلوب ابن الخطيب، وحينئذ يتعين على المحقق للمتن أن يراعي إقامة المتن على هذه القيم الفنية أو الترسلية التي إن تخلفت بتحريف الناسخ والناقل في المتن وجب التفطن لها، لجعل المتن في صورته الأدبية المقصودة. وهذا الأمر يسوقنا إلى ذكر أمر آخر. وهو شرط في التحقيق أيضا، وهو أنه لا بد للمحقق من أن يكون عارفا بالأساليب والمضامين للعلم الذي يندرج فيه المتن. فإذا كان المتن في الأدب أو في التاريخ الأدبي أو في تراجم الأدباء كالذخيرة لابن بسام أو نفع الطيب تعين الإمام الكامل بتاريخ الأدب وأساليب الأدباء والشعراء لمعرفة تلك النصوص الأدبية وإدراك مضامينها قبل الاقدام على تحقيق المتن الذي يعبر عنها. وبذلك تتحقق أو تتوافر للمحقق القدرة على المعالجة قراءة وفهما وضبطا وقدرة على تمييز مراد الأديب والناقد. وإذا كان المتن في التصوف أو الفلسفة أو الفقه أو في علم من العلوم التي لها مصطلحاتها وأساليبها المخصوصة وجب الإمام الكامل بتلك العلوم والمعارف إلماما كاملا لاكتساب القدرة والتمييز اللازمين لمعالجة نصوصها فهما وضبطا وتوجيها، حتى لا يكون المحقق واقعا تحت تأثير الناسخ وأخطائه.

وسياقي الاستشهاد على ضرورة توافر هذه المعرفة العلمية بمادة المتن المحقق في سياق عرض تجربتي في تحقيق «روضة التعريف».

ويمكن أن أختصر الأوليات المنهجية المتبعة في التحقيق في طريقتين :

— الطريقة الأولى تحصر تحقيق النص في إعادة قراءته من جانب المحقق في مختلف مخطوطاته المتوفرة بين أيدينا مع الاجتهاد الكامل في تقصيصها والاطلاع عليها.

وإقامة هذا النص في صورته المحققة أقرب ما يكون إلى الأصل الذي صدر عن المؤلف، مع تنقيته من كل ما علق به من أخطاء التصحيف والرسم وأخطاء الفهم التي تتمثل في تغيير الناسخ للكلمات، والأخطاء الناجمة عن الاجترار على النص بالتر والتشويه وما إلى ذلك من غير أي إضافة.

وسيكون إثبات متن النص المحقق في هذه الطريقة هو الغاية المنشودة. ولذلك تقل أو تنعدم الحواشي والاحالات إلا ما كان من الاحالات على ما يجيء في المخطوطات المختلفة. وتلك هي طريقة عامة المستشرقين ومن أتبعهم في هذا المنهج. كما هو الشأن في تحقيق كتاب الفهرست لابن النديم تحقيق رضا تجدد ابن علي المازندراني

— الطريقة الثانية تقوم على منهج الطريقة الأولى من غير نقصان أو تساهل في إقامة متن النص على نحو ما يلتزم به أصحاب الطريقة السابقة إلا أنها لا تكتفي بذلك. وإنما تعمل على توسيع مجال الاشارات العلمية. فتعمل علاوة على تذييل كل صفحة بالمقارنات بين كل ما اختلفت فيه المخطوطات من ألفاظ المتن، تعمل على تخريج الآيات والأحاديث والأشعار والأمثال، وشرح المصطلحات الفنية المستعملة في المتن، التي يغلب على الظن خفاء معناها على غير المتخصصين. وتعمل أيضا على تذييل التحقيق بفهارس عامة متنوعة تكون بمثابة مفاتيح للراغبين في الاستفادة من المتن المحقق لغاية من غايات البحث العلمي.

وهذه هي طريقة المحققين العلماء من المسلمين المعاصرين أمثال محمد بنتاويت الطنجي في تحقيق كتابي «التعريف بابن خلدون» و«شفاء السائل» لابن خلدون، ومحمد عبد السلام هارون في تحقيقاته لبعض مؤلفات الجاحظ. وتحقيق علي عبد الواحد وافي لمقدمة ابن خلدون، وتحقيق الشيخ محمود محمد شاكر «لطبقات فحول الشعراء» لابن سلام الجمحي.

أما أصحاب الطريقة الأولى فيزعمون أن تحقيق النصوص لا ينبغي أن يستهدف أكثر من تقديم النص على صورته الصحيحة. بالرجوع إلى جميع مخطوطاته وتخرى الأصوب والأصح من كلماته عند اختلاف تلك المخطوطات. وأما أنصار الطريقة الثانية فيزعمون لنا أن تحقيق النص ينبغي أن يراعي فيه أمران : الأمر الأول تحقيق

النص وضبطه كما يفعل أصحاب الطريقة الأولى. والأمر الثاني تمكين القارئ من فهمه واستيعاب مراميه بتوضيح مبهمه، بكتابة الحواشي والتعليقات الضرورية على متنه. بحيث يستوفي التحقيق جملة من التعليقات والحواشي التي توقف هذا القارئ على تبين اللغة العلمية أو الخاصة التي حرر بها المتن، ومكوناتها المرجعية إن كانت تعتمد على الاقتباس والتضمنين وهم يعتقدون أن القارئ لنص محقق مستوفي الإشارات العلمية الضرورية، يطمئن بهذا المنهج إلى أن القائم بالتحقيق كان موفور الأدوات والمادة العلمية بحيث يظهر لقارئه بالتحقيق أنه قد عالج النص معالجة متعمقة ورجع إلى مادته ومكوناته فوقف منها على ما هو ضروري لتمام الفهم والقدرة على التصحيح.

وتفاوت طرق المحققين في إنجاز التحقيق وفق الطريقة الأولى والطريقة الثانية، أو التردد بينهما.

والمنهج المطلوب في نظري يختلف بحسب النصوص، فمن النصوص ما يستوجب تحقيقه اتباع الطريقة الثانية ومن النصوص مالا يستوجب تحقيقه شيئا من تلك الطريقة.

ومن النصوص ما يعتبر محققه مقصرا إن أمسك عند حدود ما تمليه عليه المخطوطات. ومن النصوص ما يعتبر محققه وافيا بالغاية المطلوبة من عمله إن اقتصر على المتن الذي تمليه المخطوطات.

— 2 —

والتجربة التي خضتها في تحقيق كتاب (روضة التعريف بالحلب الشريف) للسان الدين أبي عبد الله محمد ابن الخطيب الأندلسي أوقفتني بحكم الممارسة على كثير من جوانب المنهج لتحقيق النصوص الأدبية والفلسفية والموسوعية في تراثنا العربي الإسلامي.

إن النص الذي واجهته في التحقيق نص حاول مصنفه أن يجعله خلاصة للثقافة الإسلامية في أوسع ما بلغت دواثرها لتشمل ثقافة الانسان في العهد الوسيط من منظور ديني إسلامي شمولي.

ألف ابن الخطيب كتاب (الروضة) استجابة لسلطانة الغني بالله آخر سلاطين
الأحرر بغرناطة (- 792هـ) الذي كان وزيرا له منذ استرجاع هذا السلطان
رشه بغرناطة سنة (763هـ). فقد رفع إلى هذا السلطان «ديوان الصبابة» لأبي
عباس أحمد بن يحيى بن أبي حجلة التلمساني (- 776) الذي يبدو أنه أثار
عجابا به في الأوساط الأدبية يومئذ كما يقول ابن الخطيب.
إذ صيّر الأرض نجدا والخلق أبناء عذره.

فأمر السلطان كاتبه ووزيره ابن الخطيب بمعارضة هذا الكتاب، فعمد ابن
الخطيب إلى الاطلاع على جملة كتب الأدب والتصوف في المحبة، فانبجس في نفسه
معين الشوق إلى الأفق السامي من الحب الانساني، وهو أفق الحب الإلهي، ولم
يكتف بذلك بل حاول أن يجعل من الحب الإلهي بذرة تُسْتَنْبِتُ في أرض النفس
الانسانية، ثم تتعهد بالرعاية والسقي والتربة والتنمية إلى أن تستوي شجرة قائمة
على جذع وفروع وأغصان مثمرة.

فالشجرة كما يقول ابن الخطيب «المحبة مناسبة وتشبيها، وإشارة لما ورد في
الكتب المنزلة وتبنيها. والأرض النفوس التي تغرس فيها، والأغصان أقسامها التي
نستوفها، والأوراق حكاياتها التي نحكيها. وأزهارها أثمارها التي نجنيها، والوصول
إلى الله (تعالى) ثمرتها التي ندخرها بفضل الله ونقتنيها. شجرة لعمر الله يانعة،
وعلى الزعازع متانة. ظلها ظليل، والطرف عن مداها كليل والفائز بجناها قليل
رست في التخوم وسمت إلى النجوم وتنزهت عن أعراض الجسوم، والرياح
الجسوم، وسقيت بالعلوم، وغذيت بالفهوم، وحملت كإثمها بالزهر المكتوم،
.. فت ثمرتها بالغرض المروم».

هكذا جاء كتاب ابن الخطيب بناء فكريا مجسما لطبيعة الحب الإلهي منظورا
أولا إلى منبته في النفس الانسانية بجميع مكوناتها ومنظورا إليه في حال بذره في
هذه النفس، وغموه واستوائه شجرة مورقة مزهرة مثمرة مع تتبع جميع الأطوار.
واستعراض جميع الآراء والمذاهب في هذا الحب، ومنظورا إليه آخر الأمر أحوالاً
ومقامات تفضي إلى العرفان كما جاء كتابه حاويا لكل الأخبار والشواهد والأحوال
الماثورة لمعناه المفضية إلى أقصى غاياته.

وليس يبعد في نظري أن ابن الخطيب كان يعتقد بأن الكون الروحاني يوافق الكون المادي ويتطابق مع صورته. فالإنسان شجرة كونية من نوع آخر. يتصل بجذوره بطبقات المكونات الجسمانية والغريزية الحيوانية ويصعد في نشوئه فوق تلك المكونات بجذع قوي من النفس والعقل. ويتسامى بفروع علومه وأغصان فهمه ومداركه فيتغذى من عالم الملأ الأعلى وعوالم العقول المجردة ما يخلقه من طبيعته المادية ويسمو به إلى الحياة الروحانية، ويضفي عليه من المقامات والأحوال ما يوصله بالعالم العلوي أو يلحقه به.

ولذلك وظف ابن الخطيب في تركيب هذه الصورة جميع فنون الثقافة وألوان المعرفة الانسانية. ونذكر من هذه المعارف والفنون على الأخص ما يلي :

— علوم اللسان العربي — علوم الشريعة — علم الكلام — علوم المتصوف — علم تدبير البيوت والمدنية (علم الأخلاق) بالمعنى القديم — الشعر بجميع فنونه وموضوعاته — الفلسفة — علم الموسيقى — علم الفلك وأحكام النجوم — علم الطب — علم الزراعة.

وكانت مصادر ابن الخطيب كثيرة وغنية فقد اعتمد على مصادر علم الكلام السني وعلى كتب الملل والنحل وعلى دواوين الشعراء وعلى كتب الفقه والطبقات، وكتب المعاجم وعلى كتب الأخلاق، وعلى كتب التصوف بغير استثناء وفي مقدمتها (الاحياء) و(منازل السائرين) و(الرسالة القشيرية) و(الفتوحات المكية) و(بد العارف) و(مشارك أنوار القلوب) و(رياض المحبين)، واعتمد على بعض كتب الفلسفة ولا سيما كتب ابن سينا والسهروردي، وعلى كتب الموسيقى، ولا سيما كتاب الموسيقى الكبير للفارابي، وعلى كتب السيمياء والتنجيم ككتب «البوني» وكانت طريقته في التأليف طريقة بارعة مشوقة، فقد صاغه صياغة فنية بحيث تتبع مقتضيات التشبيه لئلا يحجب في النفس بالشجرة، فالتزم التقييد بكل معطيات الخبرة الزراعية في تتبع نمو الحب الانساني، وهي من المعلوم التي كان ابن يسكنها، كما تقيد أحيانا بأسلوب السجع إلا ما كان من الفقرات التي تحتاج إلى حرية القلم في التحليل والتركيب. ومَزَجَ نثره بالشواهد الشعرية المستخلصة من دواوين الشعراء المتقدمين والمتأخرين ووقف في تأليف هذا النص الفريد مواقف مختلفة حسب دواعي السياق فتراه تارة متكلمًا مجادلاً، وتارة واعظًا أخلاقياً وتارة

فيلسوفاً محللاً، وتارة حاكياً وقاصاً، وتارة ملخصاً للأقوال، وتارة مقوماً للتجربة الإنسانية كلها في مجال البحث عن الحقيقة.

ولكي يؤلف من هذا الخبرات والعلوم والمعارف كلها نسقاً واحداً متكاملاً قائماً على فكرة أساسية، متجهاً نحو غاية محددة، فقد اضطر إلى الاقتباس والتلخيص والتضمن، والاشارات الرمزية، فصب نصوصاً متعددة لمؤلفين مختلفين في قالب واحد. فجعل القارئ يشعر بأنه يجد في النص الواحد عدة مذاقات وطعوم متباينة، وأنساقاً من التعبير والتفكير مختلفة، لا يذكر فيها مصدراً ولا مورداً حين يرد أو يصدر، وإنما يدمج ذلك دمجاً كلياً، مركباً الفقرة الواحدة من عدة مصادر وأقوال متباعدة الأصول أحياناً، وعلى القارئ وحده أن يرد كل شيء إلى مصدره إن كان من ذوي الاطلاع، وأن يدرك مدلول كل جملة أو فقرة وما يراد منها إن كانت له ذاكرة ثقافية غنية، وإلا وقف عاجزاً عن إدراك مرامي النص ومعانيه في كثير من الأحيان، وكأنها ألغاز ومعتميات لا يفقه لها معنى.

لقد ألفت نظرة فاحصة على هذا «المتن» فأدركت هذه المواصفات كلها. وأدركت ما يتطلبه تحقيقه من بحث مُعمّق وقراءات غير محدودة في المكتبة الإسلامية التي رجع إليها المؤلف، واستمد منها، وتأثر بأساليب متعددة لمؤلفين مختلفين كنت أشعر بلغاتهم وأصواتهم من خلال «النص» المحقق. وهذا ما أعانني على فهم «روضة التعريف» فهما أدّعي أنني تجشمت العناء الكبير للوصول إليه. ولم أكتف بأن أقرأ النص وحده لأفهمه، بل قرأت معظم ما يمت إليه بصلة لأقرأه كما لو كنت ألتقاه من مؤلفه مشافهة.

والقاعدة التي أستخلصها من هذه التجربة هي أن كل نص ننوي تحقيقه، يتعين علينا وضعه في سياقه التنكري والأسلوبي ومعايشة هذا السياق مدة من الزمن، قبل () على قراءة «النص». كما لو كان النص كائناً له «ذاكرته» التي يستقى منها.

— 3 —

أما المنهج الإجرائي المتبع في التحقيق، فهو كما قلت في مقدمة التحقيق :
«لقد اعتمدنا مخطوطة (أ) أصلاً وسائر المخطوطات فروعاً للأسباب التي

ذكرناها عند وصفها، فاعتبرناها بمثابة أصل للكتاب، ونقلنا المتن عنها بكامله، وأضفنا إليه الزيادات الموجودة في باقي المخطوطات الأخرى، إذا ما دل سياق النص على ضرورة ذلك، واضعين جميع الزيادات بين القوسين المعقوفين، مشيرين في الحواشي إلى مصدر تلك الزيادة. وربما سمحت لنفسني أن أضيف إلى النص بعض الزيادات التي لا تعدو الكلمة والكلمتين أو الجملة القصيرة ولو لم تكن في النسخ الأخرى في حالتين :

— إذا كان النص في جميع النسخ لا يستقيم إلا بتلك الزيادة، من حرف عاطف أو حرف جار أو نحو ذلك، وهذا قليل نادر، وقد نهينا عليه في الحاشية.

— إذا كان النص في جميع نسخه لا يستقيم بغير زيادة نجدها في المصادر التي نقل منها المؤلف سواء ذكرها أو لم يذكرها، كما فعلنا في بعض الفقرات من نقله عن (حكمة الإشراق) و(الرسالة القشيرية) و(بد العارف) و(منازل السائرين)، وقد نهينا على ذلك في الحواشي.

ولم نعدل عن النسخة المعتمدة (أ) إلى أخرى في إثبات النص، وإنما كنا نزيد في نصها من غيرها من الأصول إذا وجدت فيها تلك الزيادة، كما أننا لا نترك نص (أ) إلى غيره مما هو موجود في بقية المخطوطات إلا عندما يكون مرجوحاً على ضوء أسلوب المؤلف، مع التنبيه على ذلك في الحاشية، على أننا لم نهتم بالإحالة على مصدر زيادة جمل التصلية والجلالة والتسبيح.

وقد سمحت لنفسني عند تحقيق النص بتصحيح جميع الأخطاء اللغوية والنحوية والعروضية مما اعتقدت ان مصدره أقلام النساخ، دون إشارة إلى ذلك نحو : (اعتلاء) — اعتلى، و(فقاد) = فؤاد، ومن هذا القبيل إثبات الهمزة القطعية وتنقيط التاء المربوطة، وحذف نقط الياء إذا كانت ألفاً مقصورة.

ولم أكلّف نفسي عناء الإشارة إلى كل خلاف بين النسخ أو بين النسخة المعتمدة وغيرها من النسخ إذا كان الخلاف بينهما قائماً على خطأ إحداها وصواب أخرى، ما لم يكن التأويل للفظ يقبل وجهاً من وجوه الدلالة السائغة في سياق النص. لأنني أعتقد أنه لا جدوى للقارئ من إحالته على أخطاء النساخ، كما أنه لا قيمة تعود على تحقيق النص من إحصاء تلك التصحيفات في حواشي التحقيق. على أن بعض المحققين نهج عكس هذا المنهج، وتتبع الفروق بين الأصول الخطية

وأحال القارئ عليها في الحواشي حتى ولو كانت قائمة على الأخطاء التي يرتكبها النساخ.

ولم أهتم بالإشارة إلى ما تنفرد به المخطوطة (أ) من زيادة ليست في بقية المخطوطات، مما تكون قد وقعت فيه هذه الأخيرة من إسقاط أو حذف، إلا إذا كان ذلك من الأهمية بحيث يستحق الذكر، أو يجوز حمله على اعتبار كونه يعكس واقع النص. لأننا مادمنّا لم نعثر على النسخة الأم للكتاب فإن سائر النسخ متساوية في هذا الباب. ومن واجب المحقق الحذر من المبالغة في الثقة بإحداها واعتبارها أصلاً لا يحدد عنه.

وبما أن المؤلف كان كثير النقل عن المصادر المختلفة للتصوف والفلسفة فقد رأينا الرجوع إلى تلك المصادر لتقابل بين نص المؤلف عندما ينقل منها وبين أصول ما نقل عنه، فترجح نص المؤلف في كتابه هذا على نص المصدر الذي نقل عنه مادام تام الدلالة واضحاً سليماً مستساغاً، ونرجح نص المصدر المنقول عنه عندما يكون كلام ابن الخطيب مضطرباً أو مخترباً، اعتباراً بأن ما أصاب النص من ذلك إنما هو من قبيل تصحيف النساخ، وذلك كله في نطاق محدود من التصرف، وبالقدر الذي تمليه الضرورة القاهرة، مثلما سيجد القارئ عندما نقل المؤلف عن (بد العارف) و(حكمة الإشراق). ومع ذلك فإنه يجب أن نؤكد أننا لم نلزم المؤلف بأن يكون قد نقل عن غيره نقلاً حرفياً، بل قدرنا أنه ربما قصد إلى الإيجاز والتحويل وتركيز الفكرة، وهكذا لم نتصرف بإثبات نص المصدر المنقول عنه إلا في حالة واحدة، وهي وجود حذف في العبارة المنقولة أو اضطراب يفسد معه المعنى. ومن هذا القبيل تصحيح الأبيات الشعرية على ضوء دواوين أصحابها إذا كانت محققة، مع التنبيه إلى كل هذه الحالات في الحواشي.

وفيما يتصل بالأعلام الواردة في المتن صححتها وضبطتها على الوجه الصحيح دون اعتبار لما وردت عليه إن كانت خطأ، حتى ولو تواتر هذا الخطأ، كما فعلت مثلاً عند تصحيح الأعلام اليونانية وأعلام التصوف، مع العلم بأنني استفرغت الجهد في تحري مقصود المؤلف بأولئك الأعلام إذا كانت بعض أسمائهم من المتشابه مثل بقراط وسقراط.

وقد جرى بعض المحققين كما سبق أن بينت ذلك على أن يكونوا أمناء في نقل

نص المخطوطة المعتمدة لديهم دون تغيير، حتى ولو كان النص فيها يحتوي أخطاء، ثم ينهون في الحواشي على ما في غيرها من صواب. وهذا ليس في رأيي من مستلزمات التحقيق، وهكذا اهتمت بأن أحقق النص، وأثبت ما تقتضيه إقامته سليما رعايا للأصل الذي صدر عن مؤلفه. وبذلك يكون النص المثبت عندي لكتاب ابن الخطيب هو ما تعاونت على تقديمه كل النسخ التي بين أيدينا عنه، وكذا المصادر التي نقل عنها المؤلف، لأننا كنا نحقق النص ونستحضر أسلوب مؤلفه ونستحضر أيضا ذاكرته وسياقه ولم نكن ننقل عن مخطوطة معنية من بين مخطوطاته، تزكية لها بغير مبرر.

والحقيقة أننا لقينا عناء في هذا السبيل، لأننا — أو هكذا خيل إلينا — أنه يجب على المحقق أن يقدم لقارئه نصا صحيحا جهد المستطاع، وألا يدع قارئه متحيرا أو مترددا. على أنه إذا شعر هذا المحقق في بعض المواطن بالتردد والحيرة، واضطر للتقدير والترجيح فيجب أن يعود إلى الحواشي لإثبات الوجوه الراجحة والمرجوحة لكي يختار القارئ نفسه الوجه الذي يرتضيه.

أما فيما يتصل بالهوامش والحواشي والتعليقات فقد التزمنا فيها ببعض الشروط رغم ما حملتنا من عناء بلغ أحيانا حد الإرهاق، منها :

1 — أننا اهتمنا خاصة بتخريج الأحاديث النبوية والآثار المنسوبة إلى الرسول ﷺ ببيان صحتها أو ضعفها، حتى يدرك القارئ صلاحيتها للاستدلال بها في الباب الذي سيقف فيه، أو الاحتجاج الذي اجتلبت له، لا سيما في مجال التصوف الذي كثر فيه الوضع والاحتجاج بآثار الرسول، وخلط الحق في ذلك بالباطل دون تمييز، تطاولا على العلم، وتلبيسا على العوام، وافتئاتا على الرسول، ولكننا حين خرجنا تلك الآثار رجعنا إلى المظان المشار إليها في كل تخريج، وحملنا مسؤولية ذلك أصحابها، وإن كنا نجلها ونجل أقدار مؤلفيها عن كل ريبة، وإنما هو لفت نظر القارئ إلى اعتمادنا على من سبقنا في هذا الباب.

2 — أننا اهتمنا ببيان رقم كل آية من كل سورة وردت في نص الكتاب.

3 — أننا ترجمنا لكل الأعلام الواردين في النص على اختلاف أجناسهم واختصاصهم، باستثناء من طبقت شهرتهم الآفاق كأسماء الرسل عليهم السلام وكبار صحابة رسول الله ﷺ أو من لم نعثر على ذكر لهم في أي مرجع.

ولم نحل القارئ على مظان من نترجم لهم باستثناء رجال التصوف، اعتباراً لكون هذا الكتاب هو كتاب في التصوف وآراء الصوفية بحيث يجب أن يستوفي شروط كمال الإفادة للقارئ في هذا الموضوع بياناً وتوثيقاً.

4 — أننا لم نحاول الإكثار من التعليقات لأن ذلك يعوق القارئ عن تتبع النص في نطاق واسع من الحرية الشخصية، إلا إذا كان الكلام مستغلقاً وإشارة المؤلف بعيدة المتناول.

5 — أننا حاولنا عزو الشعر إلى أصحابه في نطاق ما مكنتنا منه الذاكرة والاطلاع الشخصي، لأن كثيراً من الشعر الوارد في هذا الباب من أشعار الصوفية الذين لم تجمع أشعارهم ولم تفهرس بحيث تمكن الباحث من الوقوف عليها متى شاء.

6 — وأخيراً نشير إلى كوننا اهتمنا بتنقيط النص تنقيطاً عصرياً على الصورة التي نقرأ بها اليوم النصوص، وذلك بوضع النقط والفواصل وعلامات الاستفهام والتعجب وغيرها مما يزيد النص وضوحاً. ولكننا لم نقسم النص مع ذلك إلى فقرات كما هو الشأن في هذا الباب لأن المؤلف في هذا الكتاب أكثر من العناوين الفرعية، فجاء كتابه مغنياً عن التقسيم، فجاء نصه فقراً مستقلة بعناوينها داخل التصميم المدقق الذي بناه عليه.

وسيجد القارئ رموزاً خلال النص هذا بيانها :

[] المعقوفان للدلالة على أن ما بينهما زيادة ليست في المخطوطة الأصلية أو الأصول الخطية.

() القوسان للدلالة على انتهاء صفحة من المخطوطة الأصلية والشروع في صفحة أخرى، مع الإشارة في حاشية الصفحة على رقم تلك الصفحة من المخطوط، مرفوقة بالواو (و) دلالة على وجهها، والطاء (ظ) دلالة على ظهرها. وقد قسمنا التعليقات إلى صنفين، وجعلنا كل صنف مستقلاً عن الآخر، فالمقارنات بين الأصول الخطية فيما يتعلق بالفاظ النص ضممنها مستقلة في الحاشية الأولى من صفحات الكتاب، وقد كتبت بشكل أدق. والتعليقات من الشروح والتخريج وغيرهما جعلناها في الحاشية الثانية، وقد كتبت بشكل أوضح، ليكون القارئ قادراً على التمييز بينهما، ويرجع إلى أحدهما حسب حاجته.

وأخيرا وضعنا فهرس للكتاب تمكن الباحث مهما كان مطلبه من الكتاب من الوقوف على غرضه منه بيسر، كفهارس الموضوعات وفهارس الأعلام والأحاديث والمصطلحات وغيرها مما هو مبين في آخر الكتاب.

— 4 —

لقد عرضت لكل الجوانب التي تطلبها تحقيق نص روضة التعريف بالحلب الشريف لابن الخطيب، في إطار المنهج العام الذي أعتقد أنه هو الأفضل أو الأنسب في إنجاز التحقيق لأي نص في التراث الصوفي الإسلامي، وفي إطار الاقتناع بهذا المنهج.

وأود أن أقول في الأخير إنني ظلمت أعتقد أن تحقيق النص يعني تقديمه للقارئ كأقرب ما يكون إلى الصورة التي صدر بها أو عليها من لدن مؤلفه. فإذا كان مؤلفه من الكتاب البارعين والناثرين المجلين، الذي يقصدون في كتابتهم إلى توفير المحسنات البديعية والتضمنيات والاقتباسات المختلفة، كان علينا أن نقيم النص على هذا الأساس متجاوزين ما نعتقده قد أصاب النص من تصحيف وأخطاء ترجع للناسخين، حيث ينقل بعضهم من بعض فلا يزال يصحف هذا من قراءة ذاك أو كتابته فيبعد النص عن حقيقة أسلوبه. وقد وقفنا خلال المقارنة في مخطوطات «روضة التعريف» على أمر لافت للنظر وهو إننا وقفنا من خلال المخطوطات لروضة التعريف على مخطوطة وقع فيها إسقاط متعمد كما قلت في المقدمة وذلك من فصل غصن المحبين، الذي يتناول آراء الفلاسفة وغلاة الصوفية، فوقع إسقاطه لأنه في نظر الناسخ أو في نظر من نُسخ له الكتاب مما لا يناسب أن يطلع عليه عامة لكرء أو لما لا يجوز تداوله لأنه من قبيل الكفريات في اعتقاد أولئك الناسخين في ذلك العصر. والنسخة المقصودة هي المرموز لها ب (ك) وقد انتسخت سنة 977هـ.

وهذا الإسقاط المتعمد في رأينا مما كان يقع فيه عدد من النساخ لكتب الفلسفة والتصوف وكتب العقائد والمذاهب الكلامية. لذلك يحسن بالتحقق أن يضع في حسابه هذا الاعتبار بالنسبة للمخطوطات التي تدخل في هذا الصنف من المؤلفات.

وأود أن أشير في النهاية إلى أن «روضة التعريف» سبق ظهورها مطبوعة على يد السيد عبد القادر أحمد عطا في القاهرة سنة 1969. وذلك قبل إكمال تحقيقي لها ببضعة أشهر. وهذا ما يُتيح للقارئ لهذا الكتاب أن يقارن بين التحقيق «العلمي» القائم على الشروط والضوابط التي حللتها في هذا المقال. وبين «النشر» للنص من غير مراعاة أي شرط من تلك الشروط. وليس كتاب «روضة التعريف» المثال الوحيد لما وقع فيه التصادم بين «النشر» المتعجل، وبين «التحقيق» «العلمي»، فهناك أمثلة عديدة. إلا أن آفة «التواجد» للنص الواحد في المظهرين معا هو الانخداع. بالزعم بأن «النص» واحد. فالحقيقة أن كل «نص» في مثل هذه الحالة لا يمكن أن يكون إلا نصين. وبإمكان القارئ أن يقارن بين عملي. وعمل الأستاذ عطا ليرى بنفسه مدى الفرق بين المنهجين إن قلنا إن السيد عبد القادر عطا كان صاحب منهج. بل إن إصدار طبعة الأستاذ عطا تتيح للقارئ تقدير الطريقة التي أنجزت بها تحقيقي لكتاب روضة التعريف، والاقتناع بسلامة وصواب المنهج الذي دعوت إليه، والله ولي التوفيق.

كتب تراجم الرجال بالأندلس نظرات في الضبط والتحقيق

عبد الله المرابط الترغي
كلية الآداب تطوان

تتركز مداخلتني، حول الحديث على تراجم الرجال بالأندلس، نظرات في الضبط والتحقيق والحديث على التراث الأندلسي في التراجم والرجال، يجبرنا إلى التعريف ولو بإيجاز بهذا التراث.

فقد عرف الأندلسيون إنتاج فيض من هذه الأعمال. منها ما يرجع إلى الطبقات وتراجم العلماء.⁽¹⁾ ومنها ما يرجع إلى البراج والمشیخات والأنبات والفهارس، وغير ذلك⁽²⁾ ومنها ما يتمثل في التراجم الأدبية التي تهتم بالنص وبالتعريف بأصحابه.

وإذا كان ما عرفته الأندلس من هذا الصنف من التأليف قد تجاوز كل حدود التقدير لأهميته وكثرته، فإن ما وصل إلينا منه يعتبر أمراً قليلاً. ويكاد هذا القليل أن يعرف بكامله النشر بدءاً بسلسلة الصلات الأندلسية وبعض طبقات العلماء، والتواريخ البلدانية،⁽³⁾ ثم تراجم الأدباء : (الذخيرة، المغرب، المطمح، القلائد،

(1) راجع عن هذا الموضوع مقال : ابن الخطيب في كتابة الترجمة، للترغي / مجلة كلية الآداب بتطوان / عدد : 2

(2) عن نص البراج والفهارس، ينظر : كتب براجم العلماء في الأندلس للدكتور الاهواني / فصلة من مجلة معهد المخطوطات العربية / مجلد أول 1955 — وفهارس علماء المغرب للترغي / 1/ 94 رسالة جامعية مرقونة.

(3) من التواريخ البلدانية الأندلسية كتاب الاحاطة لابن الخطيب، وهو مطبوع أكثر من مرة. وكتاب أعلام مالقة لابن خميس، وهو ما يزال مخطوطاً.

وزاد المسافر، وغيرها⁽⁴⁾، وبعض الفهارس : (كفهرسة ابن عطية، وابن خير، وبرنامج الرعيني، وبرنامج ابن أبي الربيع، والمجاري، وغيرها⁽⁴⁾).

هذا العمل من التراث التاريخي والأدبي بالأندلس لم تكن العناية بنشره قائمة على مستوى واحد. فهناك العديد من كتب هذا التراث تقادم نشره، باعتبار ما تم العثور عليه بعد من نسخ أخرى، لها وزنها في ترجيح النص الأصلي وتوثيقه، وباعتبار ما تم نشره والتعريف به من نصوص مساعدة تجري في نفس السياق. وهناك الكثير من هذا التراث كان نشره بالصفة التي وصل بها إلى يد القارئ يحتاج إلى إعادة نظر، ومزيد ضبط وتحقيق. ومعنى هذا أن هناك آمالا متجددة لقراءة تفويجية يحتاج إليها نص هذا التراث. ويمكن أن نحدد عمل هذه القراءة في مجالين اثنين.

« أولها : المجال التقني : وهو المجال الذي تتم فيه مراعاة القواعد العلمية في قراءة النص الموضوع للتحقيق. وهي قواعد عامة يتحتم على من يباشر التحقيق أن يلتزم بها في تخريج النص، بغض النظر عن خصوصية هذا النص العلمية والأدبية ونسبة انتهائه الزمني والمكاني، وتبدأ هذه القواعد منذ عملية البحث على النسخ الخطية للنص الموضوع للتحقيق، ودراستها وتصنيفها واعتقاد الأصل منها، ومروراً بعملية القراءة ووضع الفهارس أو وضع الهوامش وتخريج الفروق وشرح الغريب والاحالة على مظان النقول، وغيرها، إلى أن يستقيم النص في نشرته، مرفوقاً بالفهارس المساعدة. وقد أكثر شيوخ التحقيق في العربية سواء في التحقيقات التطبيقية أو في الدراسات النظرية، مثل (أسرة آل شاكر، ومصطفى جواد، وعبد السلام هارون وغيرهم) من الحديث على هذه القواعد، وشرح معالمها. والتنبيه على طريقة اتباعها.⁽⁵⁾

= ومن كتب الطبقات : كتاب قضاة قرطبة للخشني، وترتيب المدارك لعياض، وجذوة المقتبس للحمدي، وبغية الملمس للضببي، والمراقبة العليا للنباهي، وغيرها. وهي كلها مطبوعة ومتداولة بين الباحثين.

(4) أكثر هذه الكتب المذكورة نشر محققاً، أو بإشراف باحث وعنايته.

(5) تكثر الأعمال التي ترصد مناهج تحقيق النصوص، وطرق إخراجها بصورة علمية. ويمكن الرجوع إلى بعض هذه الأعمال في اللائحة التالية :

=

ولاشك أن الكثير من الأعمال التراثية الخاصة بتراجم الرجال في الأندلس مما تمّ نشره محققاً أو شبه محقق هو بحاجة إلى مراجعة في هذا الجانب، خاصة وأن الكثير من هذه الأعمال لم يتم تحقيقها تحت رعاية أكاديمية أو توجيه علمي مسؤول.

وطبعاً لن أقف كثيراً عند هذا الجانب التقني، باعتبار أن المواد التي يمكن أن يتبناها الدارس أو الناقد للنص المحقق قد لا تغيب عنه مدامت مرتبطة بالقواعد العلمية العامة.

* ثانياً : المجال المعرفي الخاص. وهو الوجه العلمي الذي يمثله النص، فينتهي إليه فنا وزمانا ومكانا، فيرتبط به المحقق باعتباره عملاً يدخل ضمن دائرة اهتمامه العلمي، ومجالاً يرجع إلى اختصاصه في العمل والبحث. وهو مجال يتكامل به ما تقدم في المجال السابق، ليقوم بهما معاً عملٌ كامل في إعادة قراءة نص وإنجاز تحقيقه. وإذا كان المجال السابق بمثابة الواجهة الموضوعية في عملية التحقيق، فإن ما يمثله المجال الثاني يمكن أن نعهده بمثابة الواجهة الذاتية في هذه العملية. فيربط باطناً وظاهراً بين المحقق والنص، ويقرب بينهما المسافات والدواعي والاهتمامات، ليمتزجا معاً في عناصر الثقافة والتوجيه. فالمحقق بثقافته العامة والخاصة، وبتكوينه العلمي في مجال معرفي معين، تساعد فطنته وملاحظته وقدرته على التصرف، وسرعة استذكاره لمواد الموضوع أصولاً وفروعاً، واستحضاره لمصادرها والتعرف

= * أصول نقد النصوص ونشر الكتب/ بر جسترا سر/ إعداد وتقديم : د. محمد البكري / القاهرة 1969

* تحقيق النصوص ونشرها/ عبد السلام هارون / ط 2 / القاهرة 1965

* قواعد تحقيق المخطوطات / د. صلاح المنجد/ ط بيروت

* منهج تحقيق النصوص ونشرها/ د.نوري القيسي، د. سامي العاني/ بغداد 1975

* أمالي مصطفى جواد في تحقيق النصوص / مجلة المورد العراقية / عدد 1/ مجلد : 6 / 1977

* نظرة في تحقيق الكتب /د. أحمد مطلوب/ مجلة معهد المخطوطات / ج 1 : م 1/ اصدار

جديد / الكويت/ ربيع الأول 1402 — يناير 1982 — والمراجع التي يحيل عليها.

* المخطوطات العربية بين يدي التحقيق/ د. التونسي/ التراث العربي/ ع : 9/ سنة 3/ 1982

* التراث العربي المخطوط بين ماضيه وحاضره/ د. جورج كراباج/ والمراجع التي يحيل عليها/

مجلة التراث العربي/ عدد 18/ سنة خامسة/ 1985

* الوراقة المغربية/ محمد المتوني/ منشورات كلية الآداب/ الرباط/ 1991

عليها والتميز بينها. والنص بخصوصياته الأصلية والفرعية، بمجاله العلمي الذي ينتمي إليه، وبمدار نسبته إلى الزمان والمكان والاتجاه والعمل والعامل.

ومعنى هذا أن مدار هذه القرابة في وجهها الصريح، أن المحقق لا يقدم على اختيار النص للتحقيق، ولا يقتنع بضرورة العمل فيه، ولا يتجاوز ما تتطلبه قراءته من صعاب، إلا إذا أحس بانسجام معه، واستثناس به، وألفة بمواده. فيكون هذا المحقق زيادة على ما لديه من الحصيلة العلمية الضرورية لقراءة نص مخطوط، يكون على وعي مسبق بمجال النص العلمي الذي يشتغل في تحقيقه، ومعرفة تامة بخصوصياته، وإتقان معرفي لجميع مواده.

فلأمر هنا كما نرى لا يكفي فيه مجرد تحصيل المعارف العامة، ولا مجرد مراعاة القواعد التقنية في التحقيق، فنزعم أننا ننجز تحقيق نص معين. وإنما لا بد من امتلاك الخصوصيات التي ترتبط بهذا النص، وإيجاد عناصر الانسجام والتآلف معه ومع مواده.

وانطلاقاً مما يمكن أن يعتبر في هذه القرابة بين النص والمحقق، ومقدار توافر عناصر الائتلاف والاستثناس بينهما — فبإمكاننا أن ننتقد أعمال كثير من التحقيقات التي شملت بعض نصوص تراجم الرجال وطبقاتهم في المغرب والأندلس.

فيمكن أن نحاسب إلى حد ما عمل الدكتور محمد الأحدي أبي النور في تحقيقه لكتاب درة الحجال في غرة أسماء الرجال، لأبي العباس أحمد ابن القاضي⁽⁶⁾.

وعمل الأستاذ المرحوم عبد الله عنان في تحقيقه لكتاب الاحاطة في أخبار غرناطة، وكتاب ريحانة الكتاب، وكلاهما لابن الخطيب السلماني⁽⁷⁾.

ويمكننا أن نحاسب بطريقة أو بأخرى منشورات (تراثنا)، والمتعلقة بالمكتبة

(6) صدر ضمن سلسلة : من تراثنا الاسلامي / 7 — نشر دار التراث/ القاهرة — والمكتبة العتيقة/ تونس — الطبعة الأولى : 1390 / 1970.

(7) صدرت أجزاء الاحاطة الأربعة بتحقيق عنان في القاهرة من مكتبة الخانجي في التواريخ التالية : الجزء الأول، 1956 / 1973 — الجزء الثاني : 1974 — الجزء الثالث : 1975 — الجزء الرابع : 1977 — وقد صدر كتاب الريحانة بجزئيه عام 1980 — عن مكتبة الخانجي بالقاهرة.

الأندلسية، والصادرة عن الدار المصرية للتأليف والترجمة، وبخاصة فيما نشرته من كتب : تاريخ علماء الأندلس لأبي الوليد ابن الفرضي، وجذوة المقتبس للحميدي، والصلة لأبي القاسم ابن بشكوال، وغيرها⁽⁸⁾.

وذلك لما في هذه الكتب كلها من التشويش الذي يُخل بالحقيقة العلمية، والاضطراب في المواد والمعلومات، والقاضي بانعدام الثقة في الأخذ بالنص المنشور بها، أو الاعتماد عليه في البناء والاستنتاج.

فتواريخ الوفيات في كثير من التراجم مختلفة، وبإمكانها أن توقع الباحث المعتمد عليها في الحرج. وأسماء الرجال وأنسابهم وكناهم يقع فيها من التصحيف والتحريف بما يذهب بالحقيقة العلمية أو يصرف الباحث عن العثور على ضالته. وقد يحدث له — ما لم يكن حذرا — من الفلتات في تراجم هذه الكتب، بما فيها من التصحيف والتحريف، ما يخرج عن حد المعقول إلى العجائب والغرائب.

لذلك كان لا بد من محاسبة لهذه الأعمال وتصحيح نصوصها. وكان من الطبيعي أن يتم الاكتفاء ببعض نصوصها المحققة دون مزاحمتها، كما هو الشأن بالنسبة لكتاب جذوة المقتبس للحميدي. فقد كان التحقيق الذي حظيت به الجذوة من طرف المرحوم محمد ابن تاويت الطنجي كافياً ليحول دون أي تجربة تحقيق أخرى للكتاب المذكور، أو نشره نشرة أخرى في الوقت الحاضر.

لذلك كان مجال القراءة الذي أقرّحُه هنا في هذا العرض المتواضع، يقوم على مراعاة هذه الخصوصية، ومقدار تمثلها في العمل، فيستهدف مراجعة بعض التحقيقات الخاصة بكتب تراجم الرجال في الأندلس بما فيها المعاجم والطبقات على اختلاف أصنافها، والبرامج والفهارس، وغيرها.

ان هذه القرابة، وهذا الانسجام، وهذه الألفة بين المحقق والنص تبدو من خلال الخصوصيات التالية :

1) حصول الألفة والاستئناس بالخط الأندلسي ومعرفة رسومه وخطوطه. والإحلال بهذه الألفة قد يؤدي إلى أن يتعد النص عن حقيقته، كما حدث للأستاذ إبراهيم الأبياري في شخصية المختصر لكتاب (اختصار القدح المعلي)، حينما حقق

(8) صدرت كلها بمصر عام 1966

اسم المختصر، فجعله محمد بن عبد الله بن خليل. مع العلم أن التسمية الحقيقية كما ترد في المصادر القديمة والحديثة هي محمد بن عبد الملك بن خليل⁽⁹⁾، وليس عبد الله في تسمية والده. وبإمكاننا أن نتأكد من ذلك بالعودة إلى نشرة الكتاب، وفي طبعته الثانية⁽¹⁰⁾ لنقف عند صورتي الورقة الأولى من مخطوطتي الكتاب المعتمدة في تحقيقه.

ففي الصفحة رقم 7 ترد صورة الورقة الأولى من مخطوطة تونس وهي تحمل نص وثيقة التحبیس وفيها مانصه : ... المسمى بالقدح المعلمی لابن عبد الملك...

وفي الصفحة رقم 8 ترد صورة الورقة الأولى من مخطوطة باريس، وفيها بالخط الأندلسي اسم الكتاب واسم المختصر واسم المؤلف. ومنه : ... اختصره أبو عبد الله محمد بن عبد الملك بن خليل رحمه الله. من تأليف الأديب الأبر المؤرخ أبي الحسن ... وربما كانت الكاف المتطرفة في الخط الأندلسي تشبه إلى حد ما — بالنسبة لمن ليست له دراية بهذا الخط — بالهاء المتطرفة. ولذلك قرأ الأستاذ الایاري : عبد الله بدل عبد الملك. ولا يخفى مايمكن أن يترتب على هذا من عدم التعرف على المؤلف حينما يتصفح اسمه أو اسم أبيه في سلسلة نسبه.

ومن هذا القبيل أيضا مانجده في برنامج المجاري عند ترجمة الشيخ الخطيب أبي عثمان سعد بن يوسف الفهري الأثيري، إذ تصحفت النسبة فيه إلى الاليري⁽¹¹⁾.

(2) حصول الألفة والاستئناس بالرجال والتعرف على طبقاتهم بحيث يصبح

(9) أورد تسميته الصحيحة المرغبي في فهرسته (مخطوط)

(10) كانت الطبعة الأولى للكتاب عام 1959 — وصدرت الطبعة الثانية بمناسبة مطلع القرن الخامس عشر الهجري 1400 / 1980 عن : دار الكتب الإسلامية / ودار الكتاب المطري / ودار الكتاب اللبناني.

(11) برنامج المجاري : 127 — والخطيب أبو عثمان الایري هو صاحب شرح البردة البوصيرية في وضعه الأصلي، وقد ألفه للسلطان النصري محمد السادس ابن يوسف الثاني ابن محمد الخامس الغني بالله، وذلك غداة توليته، وطرزه باسمه. تنظر ترجمة الخطيب أبي عثمان سعد الایري في : برنامج المجاري : 127 — ديوان ملك غرناطة : 17، 52، 131 — ومظهر النور الباصر : 69 — وثبت أبي جعفر البلوي : 185 — وترد له فتاوى في المعيار للونشريشي في غير موضع.

المحقق لمعاجم الرجال وطبقاتهم، وكأنه ضمن هذه الجماعة التي يخرج تراجمها، يميز طبقاتها، ويحفظ أسماء المشاهير في مشيختها، ويستذكر ولو بالتقريب وفيات بعض رجالها وأمكنتها، وغير ذلك. لأنه ان لم تحصل للمحقق معرفة بهؤلاء الرجال وعلى هذا المستوى، فإنه سيعرض تراجم الكتاب الموضوع للتحقيق إلى ما يمكن أن يحدث فيه من الطوارئ الغريبة. والطوارئ الغريبة التي تحدث للترجمة أو تداخل موادها، كثيرة ومتنوعة. وسأضرب بعض الأمثلة مما حدث من هذه الطوارئ الغريبة في بعض الكتب المحققة.

* ففي النص الذي نشره الصديق الأستاذ الدكتور عبد السلام شقور تحت اسم : ما لم ينشر من الإحاطة،⁽¹²⁾ ورد في الملحق الذي استدركه آخر الكتاب ترجمة محمد بن طاهر بن محمد العامري.⁽¹³⁾ واسترسلت الترجمة تعرف بالرجل المذكور، إلا أنه وأثناء عرض مشيخة هذا الرجل، انتقلت الترجمة فجأة إلى مشيخة رجل آخر هو أبو بكر محمد ابن ميمون العبدي لتتابع ترجمته وعرض أحواله وتأليفه بالكامل. دون أن يتفطن المحقق إلى هذا الطارئ الغريب الذي صادف ترجمة الأصل.

وأبو بكر بن ميمون العبدي شخصية مشهورة تتداول موادها كتب تراجم الرجال في الأندلس ولها حضور أدبي وعلمي مميز، ولاسيما في مجالس الخلفاء الموحدين. وقد ترجم له ابن الخطيب في الاحاطة، وترجمته منشورة بالكامل في الجزء الثالث⁽¹⁴⁾. وابن الخطيب إنما نقل الترجمة بكاملها من الذيل والتكملة⁽¹⁵⁾. فأنت ترى أن الترجمة واردة في النص المطبوع، ولا ضرورة لعرضها في (ما لم ينشر من الاحاطة).

فمعرفة طبقات الرجال والتفطن إلى ما يحشر بينها من الأسماء الغريبة، وتمييز مشيخة المترجم به، والطبقة التي ينتمي إليها مسألة ضرورية في عملية التحقيق،

(12) نشر تحت إسم : الاحاطة في أخبار غرناطة / نصوص جديدة لم تنشر — مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال/ طنجة/ 1988

(13) الإحاطة (نصوص جديدة لم تنشر) 252

(14) الاحاطة 3 / 85

(15) الذيل والتكملة 319/6

حتى لا يتيه المحقق حينما يحدث مثل هذا الطارئ الغريب، اما لوجود سقط في الترجمة في أصل المخطوط المعتمد، واما لحدوث تشويش في أوراق المخطوط أو غير ذلك.

* ومن هذه الطوارئ الغريبة مايمكن أن يحدث أيضا في بعض الترجمات حينما يستعصي على القارئ الاستفادة منها، كما حدث مثلا في بعض ترجمات ثبت أبي جعفر البلوي الوادي آشي الذي نشره محققا أستاذنا الكبير عبد الله العمراني⁽¹⁶⁾. ففي ترجمة والد المؤلف أبي الحسن علي البلوي⁽¹⁷⁾ تعرض مواد الترجمة وقد تداخلت فيما بينها بحيث تصعب الاستفادة الحقيقية منها، إذ تحتل تواريخ الوفيات المعروضة ضمنها أن تعود إلى أكثر الأسماء المذكورة في الترجمة، وتحتل فقر المشيخات المعرف بها أن تكون راجعة إلى أكثر الأسماء المتقدمة.

وتكاد هذه الترجمة بالصفة التي تم عرضها أن لايعرف المختص حقيقة موادها، فأحرى أن يتعرف عليها القارئ العادي أو يستفيد منها بالصورة الطبيعية المطلوبة. ومرد هذا أن للترجمة البرنامجية صفة مخصوصة أو صفات معينة، تنفرد بها عن نمط الترجمة في كتب الطبقات ومعاجم الرجال. فالترجمة البرنامجية تتوالد ضمنها تراجم فرعية أخرى. والتراجم الفرعية قد يكون لها داع للتفريع الجزئي أيضا. ولايعرف ذلك أو يحققه إلا من عايش صنف تراجم البرامج والفهارس، واستأنس بطريقة الترجمة التي يعرضها هذا المؤلف أو ذاك في برنامجه.

فالمؤلف يترجم لشيخه، وفي ذكر الشيخ يتم ذكر مشيخته. وهذه المشيخة قد يصبح كل اسم فيها يمثل ترجمة فرعية جديدة يذكر فيها شيوخه وبعض أحوالهم ووفياتهم. وغير ذلك. وقد يتم توليد تراجم فرعية أخرى في مستوى ثالث مع عرض مشيخة شيوخ شيخ صاحب البرنامج، وهكذا.

ومعنى هذا أن المحقق الذي يعرف طبقات الرجال ويستأنس بأسمائها ويميز بينها، يستطيع أن يضع الحدود بين فقرات الترجمة. فيعين المادة المرتبطة بها ويحيل على صاحب الوفاة الحقيقي ان عرضت تواريخ الوفيات ضمن مواد الترجمة.

(16) نشر ثبت البلوى بتحقيق الدكتور عبد الله العمراني عام 1403 / 1983 بدار الغرب الاسلامي/ بيروت

(17) راجع ثبت البلوى : 183 حيث عرض مشيخته.

* كذلك من هذه الطواريء الغريبة ما يحدث من تصحيف لبعض الأسماء أو اختلاطها بغيرها، وبخاصة مما يتألف منها في الخط، كما رأينا في السابق بين الالبيري والالبيري⁽¹⁸⁾ وكثيرا ما تَنَقَّلَتْ الاحالة من المحقق في اسم من الأسماء المتشابهة إلى غير مصادرها الأصلية. والأمثلة كثيرة في هذا السياق. ففي برنامج المجاري يرد اسم أبي عبد الله ابن ببيش في سياق أخذه عن أبي جعفر بن الزبير. فيحيل المحقق في الهامش على ابن ببيش المفتي المتوفى بمرسية عام 484 وورود ترجمته في الصلة⁽¹⁹⁾ ولاشك أن من أخذ عن أبي جعفر ابن الزبير هو من رجال القرن الثامن وليس من رجال القرن الخامس.

طبعاً حينما أشير إلى ما يتعلق بضرورة وجود الألفة والاستئناس بين المحقق والنص أضع هذه الألفة والاستئناس في إطار نسبي. فقد لا يسلم من الفلتات في هذا السياق كبار المحققين. وربما كان نموذج هذه الفلتات ماورد عند أستاذنا الدكتور محمد بن شريفة في تحقيقه لغرباء صلة الصلة عند ترجمة محمد بن عبد المنعم بن من الله الهواري إذ كانت قراءته لنص الترجمة، والتعليق الوارد معها في الهامش، مما يجرى فيه الأخذ والرد⁽²⁰⁾.

وقد يحدث أن يترجم المؤلف في أصله لرجل واحد مرتين، دون أن يتفطن إلى ذلك لتعدد المصادر التي يعتمد النقل عليها. فتكون مسؤولية الإحالة على تكرار الترجمة من عمل المحقق. ولا يمكن لهذا المحقق أن ينجز ذلك إلا إذا كان على معرفة تامة بطبقات الرجال وأسماء المشاهير منها على الأقل، وفي المجال الزمني والمكاني الذي تجرى فيه مواد الكتاب المحقق.

ولابأس من إثارة بعض الأمثلة التي فانت المحقق أن ينبه عليها أو يثير تكرار الترجمة فيها. ففي الذيل والتكملة ترد ترجمة أبي الحسن الأبدي النحوي المشهور، تلميذ الشلوين. ترجم له ابن عبد الملك أولا تحت إسم : علي بن عبد الرحمان ... الخشني ... أبو الحسن الأبدي. ولم يذكر وفاته، وإنما اكتفى بذكر ولادته

(18) راجع برنامج المجاري 127 وراجع التعليق المتقدم رقم (11)

(19) راجع برنامج المجاري : 95 — وترجمة ابن ببيش بالمعنى بالأمر في : الإحاطة 3 / 27

(20) راجع الذيل والتكملة (قسم الغرباء) 8 / 502

وترجم له مرة ثانية تحت إسم علي بن محمد بن محمد بن عبد الرحمان الخشني ... اشبيلي ... أبو الحسن الأبيدي. وأورد تاريخ وفاته بغرناطة عام 680⁽²²⁾

وإذا كان تكرار الترجمة وعدم الاحالة عليه أو التنبيه إليه، له مبرر في الأسماء المغمورة، فإنه يكون مأخذا كبيرا على المحقق حينما يتعلق الأمر بمشاهير الأسماء. وذلك لتوافر مواد الترجمة في أكثر من مصدر، ولافتراض حدوث معرفة سابقة بها وحصول ألفة معها لتداول اسم المترجم به أو ذكر أحواله، أو أسماء أعماله ومؤلفاته.

ولم يكن أبو الحسن الابدي مغمورا. فهو أحد المشاهير الذين قامت على يدهم مدرسة الشلوين الاشبيلية في النحو⁽²³⁾. وما يزال ذكره واختياراته واردة في كتب النحاة يرجعون إليها ويرجحون المواقف تبعا لاجتهاده فيها وتخرجه لها⁽²⁴⁾. بل كان كما يذكر عنه أمة وحده في النحو⁽²⁵⁾.

وتشتهر بعض مؤلفاته النحوية، وبخاصة شرحه الكبير على المقدمة الجزولية⁽²⁶⁾.

3) الاهتمام بالإحالة على النقول وتخريج التراجم والتأكد منها دون تسرع. وذلك لما يحدث في كثير من الأحيان من المغالطات التي تحول بين القارئ والاستفادة الصحيحة. وأسوق هنا كمثال على ماوقع من تسرع أو عدم مبالاة تخريج النص بالعودة إلى مصادره، وإن كانت مذكورة — ما حدث في ترجمة أبي الحسن علي الشّاري السبتي في الاحاطة.

(21) الذيل والتكملة 5 / 249

(22) الذيل والتكملة 5 / 391.

(23) راجع ترجمة الابدي في : مالم ينشر من الاحاطة للأستاذ شقور : 264 — والبغية للسيوطي 2 / 199 نقلا عن صلة الصلة لابن الزبير، والاحاطة لابن الخطيب.

(24) راجع المغني 1 / 222، 2 / 435 — والأشباه والنظائر للسيوطي 9 / 200 حيث فهرس الأعلام.

(25) راجع نيل العلى في العطف بلا، لتقي الدين السبكي، 122 / مجلة معهد المخطوطات العربية / مجلد 30 جزء أول / إصدار جديد / الكويت

(26) منها نسخة مخطوطة على عهد المؤلف في مجلدين كبيرين بالخزانة الحمزاوية تحت رقم 29

فقد تصدرت الترجمة بقول ابن الخطيب : من التكملة⁽²⁷⁾. ومن المعلوم أن ابن الخطيب لم يستعن قط في مؤلفاته المعروفة بين أيدينا بكتاب التكملة لابن الآبار، مما يدل على أنه لم يطلع على نصها. وقد كان على المحقق لكتابة الإحاطة عبد الله عنان أن يعود إلى نص التكملة مادام المخطوط يحيل عليها. لأنه لو عاد إلى التكملة عند ترجمة الشّاري لتأكد أن النقل الوارد إنما هو من غير التكملة، ولتأكد لديه أن النقل الوارد — كعادة ابن الخطيب في نقوله ومصادره — إنما هو من كتاب الذيل والتكملة لابن عبد الملك.

أثير هذه القضية لما كان لها من مخلفات، وبخاصة في تحقيق كتاب الذيل والتكملة لابن عبد الملك في جزئه الثامن الخاص بالغرباء. فقد وقف الأستاذ الدكتور محمد بن شريفة أمام ترجمة أبي الحسن علي الشّاري، واحتاج إلى ترميم الخروم الواردة في نص الترجمة⁽²⁸⁾.

ومما لاشك أنه قد بحث كثيرا في المظان التي يحتمل أن تكون قد نقلت عن ابن عبد الملك في هذه الترجمة. ومن المؤكد أنه قد عاد إلى الإحاطة في ترجمة المذكور. إلا أن ماتصدر الترجمة من الاحالة على التكملة قد صده عن متابعة بقية مواد الترجمة.

فلو أن محقق الإحاطة قد محص هذا النقل، وحقق ما تصدر هذه الترجمة، لكان قد وفر جهدا كبيرا لمحقق هذه الترجمة في كتاب الذيل والتكملة ولقدّم له نص ترجمة أبي الحسن علي الشّاري سليما من كل خرم بعيدا عن كل بتر.

(27) راجع الإحاطة 4 / 187

(28) راجع الذيل والتكملة (قسم الغرباء) : 8 / 196 رقم 12.

نشر التراث الأدبي المغربي بين الواقع والمثال مع صنع ديوان أبي الحسن الحرّالي المراكشي

ذ. جعفر ابن الحاج السلمي

كلية الآداب تطوان

مقدمة نظرية :

هل نستطيع تحديد مفهوم التراث الأدبي المغربي أو إنارة بعض جوانب هذا المفهوم، دون أن نلجأ إلى علم تاريخ المغرب ليساعدنا على ضبط هذا المفهوم ؟ الحق أن المغرب قد عرف تاريخه مراحل كبرى متميزة بعلاقاتها السياسية والثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية. وهذه العلاقات شكّلت بنية تاريخ المغرب، كما شكّلت بنية أدب المغرب. بل إن الأدب المغربي هو جزء من هذه العلاقات الثقافية التي تفاعلت على أرض المغرب، وثمرتها لها.

وإذا كان تحديد مفهوم التراث الأدبي ليس أمرا بديهيا، ولا هو بمكان قريب، بما أنه يتضمن مفهومين اثنين كبيرين : التراث والأدب، في تعالقهما وتفاعلهما. فإننا، مع هذا، سنحاول إضاءة بعض الجوانب، لا وضع تعريف جامع مانع. التراث هو كلّ ما يرثه الفرد أو الجماعة. والإرث لا يكون إلا بعد الموت. والموت هو نهاية مرحلة وبداية أخرى. إنه إذن، الرصيد المعنوي الذي ورثته الأمة المغربية عن فترة غير هذه الفترة.

فما هو هذا الرصيد الأدبي الذي يمكننا أن نعهده الآن تراثا، أي رصيда لم تنتجته فترتنا التاريخية هذه، بل أنتجته فترة تاريخية سابقة، بيننا وبينها برزخ فاصل واصل ؟ إن مسألة وضع البرازخ قد تكون أمرا سهلا ميسورا عند المؤرخ. فالمؤرخ يتتبع الأحداث الكبرى، التي كانت لها نتائج كبرى، فيجعلها حدودا فاصلة. فهو مثلا يجعل الفتح الإسلامي للمغرب نهاية مرحلة وبداية أخرى، تمتدّ منذئذ إلى نهاية القرون الوسطى الأوربية أو سقوط غرناطة، ليبدأ عصر حديث،

ينتهي عند نصب الحماية على المغرب سنة 1912، وعندئذ تبدأ مرحلة التّاريخ المغربيّ المعاصر، المتميّزة بالاستعمار والاستقلال وتغريب المغرب الجزئيّ النّسبيّ، لأجل حداثة جزئية نسبية.

لاكنّ هذا أمر مخوف بالمخاطر والمزالق عند الباحث في الأدب المغربيّ. لأنّ البرازخ التاريخيّة، ولو أنّها مفيدة، لا تخلو من إرباك للباحث. إن الفتح الإسلاميّ، إذا كان قد غيّر الثّقافة المغربيّة كلّها أو جلّها، فقد لا يكون غير الأدب المغربيّ، بنفس الطريقة أو المقدار الذي غيّر به تاريخ المغرب. ولعلّ الأجناس الأدبيّة التي كانت متولّدة يومئذ ما تزال موجودة أو مستعملة حتّى الآن، في شكل من الأشكال، غير عابثة بتبدّل الأحوال والأوقات. وعلينا أن ننتظر أواخر العصر الإدريسيّ حتى تبدأ البدايات الأولى للأدب المغربيّ العربيّ في شكله المعروف. وتعاقب الدول المرابطيّة والموحديّة والمرينيّة وغيرها لا يدعونا إلى القول بتطوّر البنيات الأدبيّة، بتطوّر البنيات التاريخيّة. حتى إذا جاء العصر الحديث، وانقلبت أحوال المغرب، لاحظنا أن البنيات الأدبيّة لم يصب جوهرها عامل مخلخل ذو بال وخطر، حتّى بداية الحماية، بل حتى أواسط الحماية، وكأنّ شيئا لم يكن، أو على الأقلّ، هذا ما نحسبه ونتوهّمه، إلى أن يقام الدّليل على العكس. فما صنع في عصر الأدب المغربيّ القديم بعد الفتح الإسلاميّ، ظلّ هو النّمودج والمعيّار والسّكّة المتداولة حتّى زمن غير بعيد. فهل للتراث الأدبيّ المغربيّ أساس تاريخيّ زمنيّ، أم له أساس بنيويّ مفارق للزمن؟ الحق أن التّدخل حاصل بين الزمن والبنية، وأنه مهما تفارق البنية التاريخ، فهذا لا ينبغي له أن يمنعنا من وضع طرائق ضابطة للتّعالق، إيجابا وسلبا، ولا سيما إذا افترضنا افتراضا أن البنية الأدبيّة المغربيّة لا توجد خارج الزّمان المغربيّ، أي خارج حركة المكان المغربيّ. فلم لا نستعير، إذن، من علماء التّاريخ شيئا من أدواتهم الإجرائيّة، وهو مفهوم التّحقيب؟

في نظري، والله أعلم، أن التراث الأدبيّ المغربيّ يمكن تقسيمه إلى أحقاب أدبيّة ثلاث كبرى نسميها عصورا. وهذه العصور يجوز لنا تقسيمها بحسب القرون الهجريّة، أو بحسب الدول المتعاقبة على عرش المغرب.

1 — الحقبة الأولى : وتشتمل على تراث الجاهلية المغربيّة، أي ما قبل الفتح الإسلاميّ وهذا التّراث شيء نجهله تماما، لأنّ الأمازيغ، بحكم طبيعة ثقافتهم، لم

يكونوا ينزعون الى التقييد والتدوين، إلا ما عسى أن تدعيه الحفريات الأدبية لهذا العصر، مما قد تجده في رواسب الثقافة المغربية القديمة العامية، أو في المادة الأسطورية التي تحتفظ بها المصنفات العربية. وهذا تراث لا يمكن إلا أن يكون ضئيلا جداً في كمّه. بل إنه، على الأصح، ما يمكن أن نسميه بما قبل التراث الأدبي المغربي، أو الجاهلية الأدبية المغربية الأولى. وتحقيق هذا الذي نسميه تراثا على الحجاز، لا على الحقيقة، هو عينه القيام ببحوث إناسية معمقة في الثقافة العامية المغربية، لتحليلها، بغية استخلاص الجاهلي فيها، والقيام بترميمه، على ماقد يفترض أنه هو الأصل، أو النموذج الأصلي. إنه إذن، القيام بحفريات في الأدب المغربي، كما وصلنا، وكما وصل القدماء.

2 — الحقبة الثانية : وتشتمل على تراث ما بعد الفتح الإسلامي، وهو ما نسميه التراث الأدبي المغربي القديم. وتجتمع فيه كل أشكال التعبير الأدبي التي وصلتنا، شعرها ونثرها، أو نفترض وجودها، المنشأة باللغة العربية الفصحى، أو غيرها من اللغات أو اللهجات، كالعربية العامية، وعربية الزجل، والعبرية والأمازيغية، منذ الفتح الإسلامي سنة 62 هـ / 682م، إلى سقوط دولة الوطاسيين سنة 961 هـ / 1554م، على التقريب. إن هذه الحقبة طويلة جداً، وممتدة على مدة تسعة قرون.

وفي هذه الحقبة، ظهرت معالم الأدب المغربي واضحة كما نعرفها الآن، وفيها تشكلت صورة الثقافة المغربية بكل ثوابتها، وفيها تكونت بنات الأدب المغربي الأصلية. ولذلك كانت دراسة الأدب المغربي القديم، مفتاحاً لفهم الأدب المغربي الحديث وتفسيره، واستبطان الذات الأدبية المغربية في عمومها.

3 — الحقبة الثالثة : وتشتمل على تراث العصر الحديث، ابتداء من صعود الدولة السعودية بتوحيدها للمغرب سنة 961 هـ / 1554م، إلى نصب الحماية على المغرب سنة 1332 هـ / 1912م. فهي تمتد، إذن، على ثلاثة قرون ونصف تقريبا. وإذا كان البحث في الأدب المغربي لم يرق حتى الآن، أو لم يبلغ، إلى مرحلة طرح الإشكالات الكبرى، ومنها إشكالات الفروق البنيوية، إن كانت توجد فروق، فإننا، مع ذلك، نستطيع أن نسجل وجود فرق كبير في التراكم المتوفر بين أيدينا. ولتكن هذه الملاحظة، على بساطتها، مبدأ لطرح الإشكالات.

وقد يقع التساؤل الآن، عن الأدب المغربي المكتوب زمن الحماية (1912 — 1956م)، هل نعدّه ونعدّ مرحلته القصيرة تراثاً أم لا ؟ الحق أن عمق التحوّلات الجارية في هذا المغرب المعاصر، وتكاثر المذاهب الأدبيّة وتعاقبها وتداخلها وتقاطعها، وسرعة اختفاء بعضها. قد ولّد في النفوس شيئا من الإحساس بالغربة تجاهه. غير أن هذه الغربة النسبيّة لا تجيز لنا أن نكون من المتسرّعين، فنرى في استقلال المغرب سنة 1956 م نهاية مرحلة تاريخيّة، أي نهاية مرحلة تراثيّة. لأن كلّ الإشكالات الفكرية والحضاريّة والأدبيّة المعاصرة، إنّما بدأ طرحها في المغرب زمن الحماية، بفعل صدمة الغرب والحدّات. والإشكال الفكريّ والحضاريّ الذي طرحه المثقّف المغربيّ زمن الحماية، ما يزال مهيمنا حتّى اليوم. ولعلّ المثقّف المغربيّ زمن الحماية، كان أجراً منه زمن الاستقلال في طرح الإشكالات الكبرى. وبناء عليه، لا نرى الأدب المغربي المكتوب زمن الحماية تراثاً، إلا على المجاز، أي بالنسبة إلى أدب مغرب الاستقلال، لأن إشكال الأدب المغربي زمن الحماية وما بعدها هو إشكال واحد.

غير أنه يخترق هذا التصنيف الذي نقترحه، ما نسمّيه الأدب العامي المغربيّ، بلغاته المختلفة، وبطابعه اللازميّ، ولا سيما بعض أجناسه الأدبيّة كالأمثال والحكايات.

إن هذا التراث الأدبيّ المغربيّ بدأ نشره في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولا سيما مع نشاط المطبعة الحجرية الفاسيّة. وفي نفس الوقت، كان الاستشراق الأوربيّ قد بدأ ينشر في عواصمه الكبرى بعض النصوص المغربيّة ذات المادّة التاريخيّة، يهمنّا منها كتب الرّحلات. كما بدأت بعض النصوص المتفرّقة تظهر في القاهرة وتونس.

ثم جاءت الحماية، فعمل علماؤها على نشر نصوص مغربيّة كثيرة. غير أن حظّ النصّ الأدبيّ بمعناه الخاصّ الدقيق، ظلّ ضعيفاً، اللهمّ إلا نصوص الرّحلات. ولقد أهتمّت الحماية عموماً بنشر المصنّفات التاريخيّة والجغرافيّة والمنقبيّة. وعلى كلّ حال، مهما تكن درجة نشر النصوص غير الأدبيّة، فإنّ الحصيلّة العامّة لنشر التراث الأدبيّ المغربيّ تظلّ شيئاً تافهاً بالنسبة إلى هذا التراث.

ثم جاء الاستقلال، وتأسست الجامعة المغربية في شكلها الوطنيّ، فعمل

الأساتذة والطلبة على تحقيق بعض النصوص، أونشرها نشرات عادية. غير أن السواد الأعظم مما حقق في الجامعة ما يزال مرقونا، إلا أشياء ضئيلة جدا لا تعكس التراكم الأدبي المغربي. وإن حجب هذه النصوص في رفوف المكتبات الجامعية، يعيدها إلى عصر المخطوط. وهذه كارثة علمية وطنية. لأنه في الوقت الذي نرغب فيه في ارتياد الآفاق الجديدة، والخروج من التأخر والدخول إلى عصر العلم، نرتكس وننكص على الأعقاب. وهذا يزيد في إرباك الباحث.

لاحظنا هذا ونحن ننجز رسالتنا لدكتوراه السلك الثالث في جامعة باريس الرابعة — السربون في موضوع «الحياة الأدبية في المغرب العربي، على عهد الموحدين»، ثم ونحن نحقق كتاب «رياض الورد، فيما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد»، لأبي عبد الله، محمد الطالب ابن الحاج السلمي، وكتاب «التعريف بالتأودي ابن سودة» لنفس المؤلف. فعلم رغم الذخيرة الأدبية الكبيرة في هاذين الكتاين، فإن تخريج النصوص الشعرية فيهما كان أمراً لا يخلو من صعوبة ومشاق كبيرة، لافتقاد الدواوين المطبوعة التي يمكن الإحالة عليها. وهذا أمر يضاعف عناء المحقق، بل قد يوقعه في أوهام وأغلاط، بالنظر إلى أنه يضطر إلى مقابلة المتن الشعري أو غيره على نصوص خطية أو حجرية أو غيرها، تحتاج هي أيضا إلى التحقيق العلمي المتأنّي التزيه.

فما هي حصيلة حوالي قرن وثلاثين سنة من النشر، أي منذ دخول المطبعة الحجرية إلى المغرب سنة 1864م، أو خمس وثمانين سنة من النشر العادي، أي منذ ظهور المطبعة الحرفية أو السلكية بفاس سنة 1906م ؟

1 — مطبوعات حجرية نادرة من جميع الوجوه، وهي الآن في حكم المخطوط، وتنزل منزلته. وفيها من التعب والعناء للباحث ما لا يخفى على نبيه، واعتمادنا إياها في زمننا هذا آية على تخلفنا الشديد، وإهمالنا لأدبنا الوطني. وإذا كانت المطبعة الحجرية الفاسية قد خدمت المغرب بنشراتها المتعددة في ظرف الإفلاس الاقتصادي الذي عرفه المغرب بعد سنة 1860م، وعملت على إبراز الثقافة المغربية، فإن آخر شيء عبأت به هو نشر الأدب المغربي. ولا بأس من استعراض الحصيلة :

أ — الدّواوين الشعريّة

1 — تخميس وترّيّات البغداديّ. لمحمد الفاطميّ الصّقليّ فاس 1310هـ — 3 1892.

2 — ديوان اليوسفي. فاس 1338هـ — 20 — 1919.

3 — ديوان الحراق. فاس د. ت.

4 — ديوان محمد بن عبد الواحد النّظيفي. فاس. 1321هـ — 3 1902. (وقد أعيد نشر شعره بالقاهرة).

5 — ديوان المولى عبد الحفيظ. فاس. د. ت.

6 — ديوان قصائد في مدح الشيخ التيجانيّ. فاس. د. ت.

ب — كتب الأدب العامّة :

1 — الأنيس المطرب، فيمن لقيه مؤلفه من أدباء المغرب. لمحمد بن الطيّب العلميّ. فاس. 1305هـ — 8 — 1887م.

2 — كتاب اللؤلؤ السنّي، في مدح الجناب الحسنّي لابن المّواز. فاس. 1307هـ — 90 — 1889م.

3 — المحاضرات للحسن اليوسفيّ. فاس. 1317هـ — 1899م. (أعيد نشره محققاً بعناية د. محمد حجّجي).

ت — الشّروح الأدبية :

1 — حاشية محمد بن قاسم القادري على شرح خالد الأزهري على البردة. فاس. د. ت.

2 — حديقة أزهار زهير، في قصيدة كعب بن زهير، لمحمد بن محمد بن الرّشيد العراقي. فاس. د. ت.

3 — زهرة الأفنان، من حديقة ابن الوّتان. لأحمد بن خالد النّاصري. فاس. 1313 — 1314هـ / 1895 — 1896م.

4 — شرح محمد بن أحمد بنيس على الحمزية. فاس. 1297هـ — 80 — 1879.

5 — شرح أبي محمد المكي السّودي على تائية الحراق. فاس. 1311هـ/1893.

6 — شرح عقود الفاتحة. لأبي الفيض، حمدون ابن الحاج السّلميّ. فاس. د.ت. (بأمر من المولى عبد الحفيظ). المجلّد الأول وقطعة من المجلّد الثاني.

7 — المسلك السّهل، في شرح توشيح ابن سهل، محمد الصّغير الإفرائيّ. فاس. 1324هـ — 1905.

ث — كتب البلاغة والعروض :

1 — حاشية محمد المهدي الوزاني، على شرح محمد التهامي البوري، على منظومة الطيب ابن كيران في المجاز. فاس. د. ت.

2 — حاشية ابن منصور الشاوي الفاسي على مختصر السعد. فاس. د. ت. (الجزء الأول فقط).

3 — شرح محمد بن محمد بناني على منظومة الطيب ابن كيران في المجاز. فاس.

4 — حاشية أبي العباس، أحمد ابن الخياط، على شرح البوري، على أرجوزة ابن كيران. فاس. 1324 — 1905م.

5 — شرح محمد بن الحسن أقصبي، على منظومة الطيّب ابن كيران في الاستعارة. فاس. د.ت.

6 — شرح الزّموريّ على الخزرجيّة — فاس. 1316هـ — 1898م.

ج — الرّحلات :

1 — الرّحلة الناصريّة. فاس. 1320هـ — 1902م.

2 — الرّحلة العياشية. فاس. 1316هـ — 1898م. (أعيد نشرها مصورة بعناية د. محمد حجّجي).

3 — رحلة أحمد بن العياشيّ سكّيرج. فاس. 1329هـ — 1910م.

ح — متفرّقات :

— منظومات وقصائد متفرّقة.

— خطب دينية وسياسية.

— مقامة حضرة الارتياح، المغنية عن الراح. فاس. د.ت.

نضيف إلى ما سبق، المادة الأدبية المنشورة في كتب التاريخ والمناقب والتراجم والفقه والتصوف. وهي مادة غزيرة الشعر والنثر والسرّد الأدبي. غير أنها «رمية من غير رام». لأن النثر لم يتوخّها لأدبيّتها مطلقا، بل توخّاها من حيث هي مادة تاريخية أو صوفيّة.

لقد كان من المفروض أن تدعو المطبعة الحجرية الفاسية إلى نهضة أدبية، كما وقع في مصر والشّام. غير أن الذي جرى عندنا هو العكس. فقد قامت «بنهضة» فقهية، لو يصحّ أن ما نشر من كتب الفقه بها يعكس وعيا جديدا معاصرا أو رغبة في التغيير. لقد طبعت ما كان يحتاج إليه العلماء والطلّبة في القرويين وغيرها من كتب المذهب المالكي. كما قامت بمساعدة الزّوايا على تكريس فكرها الصّوفي الأسطوريّ بنشر كتب المناقب، وساعدت الأعيان والشّرفاء على ضبط أنسابهم وتعزيز مواقعهم الاجتماعية بنشر كتب الأنساب والتراجم. وحاولت استشراف بعض من صورة المغرب، فنشرت بعض كتب التاريخ المغربيّ.

فلننظر الآن في الاتجاه العام للمنشورات الأدبية للمطبعة الحجرية الفاسية، لأن روح هذا التوجّه سوف تظلّ حيّة حتّى بعد اختفاء المطبعة الحجرية، وأكثرهم من العلماء، كانوا أوعى منا الآن بوطنتهم وثقافتهم وضرورة نشر التراث المغربيّ، على ضالّة إمكانيّاتهم الماديّة الماليّة والتقنيّة وقتئذ، وعلى رغم ظرف الإفلاس الاقتصاديّ والسّياسي. الدّليل على هذا أننا ما نزال نستهلك إنتاجهم وثمره بمجهودهم، على رغم وجود الجامعات، وتطوّر أحوال المغرب الأقصى في الحماية والاستقلال.

إن هذا التوجّه الأدبيّ للمطبعة الحجرية يشتمل على ما يلي :

أ — وجود «تراكم» محدود جداً في المادة الشعريّة، لا يزيد على بضع دواوين وقصائد ومنظومات متفرّقة وتحميسات وتشطيرات، مع إهمال نسبيّ لكتب الأدب العامة، والشّروح الأدبية، وحواشي البلاغة.

ب — غلبة الطابع العلميّ الصّوفيّ المرتبط بالزوايا على الرّحلات المنشورة،

وافتناد الرحلات المعاصرة إلى أوربة والمشرق، أي الرحلات التي كان في إمكانها خلخلة التصوّرات الثقافية المغربية القديمة، والتي كانت تعي تحولات عصرها. على علاّتها.

ت — غلبة الطابع الصوّفي الولويّ على الدواوين المنشورة.

ث — دوران النصوص البلاغية المنشورة على مختصر سعد الدين التفتازاني، ثم منظومة الطيّب بن كيران.

ج — غياب يكاد يكون تاما للنصوص السردية كالقصص وال نوادر والمقامات، إلا ما جاء عرضا.

إن شكل هذا التوجّه ومضمونه ما كان ينبغي لهما أن يحدثا في المغرب نهضة أدبية، ولا أن يؤثرا في مسار مستقبل المغرب. بل إنهما جعلتا أهل المغرب بعد الحماية يميلون شيئا فشيئا إلى مقاطعة تراثهم الأدبي، وتعتمد إهماله واحتقاره، وغرس عقدة المشرق والغرب في الذات المغربية المفكرة والغافلة.

2 — مطبوعات استشرافية :

قلّة هي النصوص الأدبية المغربية التي عُني المستشرقون بنشرها. ونشير في هذا الصدد إلى ما يلي :

— رحلة ابن بطوطة المسماة : «تحفة النظار»، باريس. 1853 — 1859. (أعيد نشرها مرارا في طبعات تجارية لا خير فيها).

— النّفحة المسكّية، في السّفارة التركية. بعناية دو كاستري. باريس 1929.

— ويمكن أن نضيف إلى ما سبق، «مجموع رسائل موحديّة» المنشور بعناية ليفي — بروفنسال (الرباط، 1940)، ورسائل تاريخية متفرقة، ذات قيمة أدبية.

ولنا أن نقول في شيء من الطمأنينة، إن الاستشراق الأوربي لم يُعن بكتب الأدب، مثلما عُني بالتاريخ. وهذه النصوص في حاجة إلى تحقيق جاد. ولنا أن نزيد على ما سبق، فنذكر بعناية الاستشراق الأوربيّ بالأدب الأمازيغيّ المغربي والأدب العامّي، واهتمامه بتدوين جانب منه خدمة لأغراضه السياسيّة. ونذكر في هذا الصدد على سبيل المثال :

- 1 - E. Laoust, Mots et choses berbères. Paris. 1920.
- 2 - J. Herbert, Mythes et légendes du Zerhoun. Paris. 1916.
- 3 - R. Basset, Contes populaires berbères. Paris. 1887.

3 — مطبوعات تجارية :

- أكثر هذه المطبوعات لا خير فيه. وهو يحتاج إلى تحقيق ولا ريب. نذكر منها :
- 1 — رفع الحجب المستورة، عن محاسن المقصورة. للشريف الغرناطي. القاهرة. 1344هـ. 1925. (حقق أخيرا دون أن ينشر).
 - 2 — القصائد العشرّيات، لأبي زيد الفازازي. القاهرة. د.ت.
 - 3 — الوسائل المتقبّلة. لأبي زيد الفازازي. القاهرة. د.ت.
 - 4 — شرح ابن يعقوب الولاتي المكناسي على التلخيص في البلاغة. القاهرة. د.ت. (ضمن شروح التلخيص).
 - 5 — تحفة الملك العزيز، بمملكة باريز. لابن ادريس العمرابي (الابن) فاس 1327. 1909م. (أعيد نشرها بعناية د. زكي مبارك طنجة. 1989).
 - 6 — شرح البوري على منظومة الطيب بن كيران في الجاز. طنجة. 1410هـ — 1980م.
 - 7 — كناش الحائك. (طباعات متعددة).
 - 8 — متفرقات.

4 — مطبوعات محقّقة :

- تفاوتت درجة هذه المطبوعات في العلمية. وبعضها يحتاج إلى تحقيق جديد. وأكثرها صدر بعد الاستقلال، بعناية الجامعة المغربية ووزارة الثقافة ووزارة الأوقاف، وحتى وزارة الأنباء، ثم أكاديمية المملكة المغربية. ويمكننا تقسيم ما نشر محققا إلى أقسام :
- أ — الرّحلات : ولها القدح المعلن في هذا النّشر. منها :
- 1 — الرّحلة الإبريزيّة، الى الديار الانجليزية. لمحمد الطاهر الفاسي، تحقيق محمد الفاسي. فاس. 1387 — 1967.

- 2 — رحلة العبدريّ. تحقيق محمد الفاسيّ. الرباط. 1968.
- 3 — ملء العيبة، بما جمع بطول الغيبة، في الوجهة الوجيهة، مكة وطيبة. لابن رشيد الفهري السبتي. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة تونس. 1981 — 1982. بيروت. 1988.
- 4 — مستفاد الرحلة والاعتراب. للتّجيب السبتيّ. تحقيق عبد الحفيظ منصور. ليبيا: تونس. 1395هـ — 1975.
- 5 — ملتقط الرحلة من المغرب الى حضر موت. ليوسف الادريسيّ الحسنيّ. تحقيق أمين الطيّبيّ. الدار البيضاء. 1988.
- 6 — الإكسير في فكاك الأسير، لابن عثمان المكناسيّ. تحقيق محمد الفاسي. الرباط. 1965.
- 7 — أنس السّاري والسّارب. لابن مليح تحقيق محمد الفاسي. فاس. 1388 — 1968.
- 8 — قطعة من رحلة الوزير الإسحاقّي. ضمن : أمير مغربي في طرابلس، أو ليبيا من خلال رحلة الوزير الاسحاقّي. دراسة وتحقيق د. عبد الهادي التازي. الرباط. د. ت.
- 9 — التّحفة السنيّة، للحضرة الحسنيّة، بالملكة الإسبنيوليّة. للكرودويّ. نشر عبد الوهاب ابن منصور. الرباط 1383هـ — 1963.
- 10 — التّرجمانة الكبرى، في أخبار المعمور برّاً وبحراً. لأبي القاسم الزّاياني. تحقيق عبد الكريم الفيلاّليّ. المحمدية. 1387 — 1967.
- 11 — نتيجة الاجتهاد، في المهادنة والجهاد. للوزير الغزّال، نشر ألفرد البستاني. العرائش، 1941. (أعيد نشره بتحقيق إسماعيل العربي. بيروت. 1980).

ب — كتب النقد والبلاغة والشروح الأدبية :

- 1 — المنزع البديع، في تجنيس أساليب البديع. للسّجلماسيّ، تحقيق علال الغازي. الرباط. 1401 — 1980م.

2 — بغية الرائد، لما تضمّنه حديث أم زرع من الفوائد. للقاضي عياض.
تحقيق صلاح الدين الأدلبي. ومحمد أجانف. ومحمد الشرقاوي، الرباط. 1395
— 1975.

3 — الرّوض المريع، في صناعة البديع. لابن البناء المراكشي العددي تحقيق
رضوان ابن شقرون. الدار البيضاء 1985.

ت — الدّواوين والمجموعات الشعريّة :

1 — ديوان الأمير أبي الرّبيع سليمان الموحّد. تحقيق محمد بن تاويت الطّنجي
محمد ابن العباس القّبّاج. سعيد أعراب محمد بن تاويت التّطواني. تطوان — الرباط
د.ت.

2 — ملعبة الكفيف الرّزهونيّ. تحقيق د. محمد ابن شريفة. الرباط. 1407
— 1987.

3 — معلمة الملحون. تحقيق محمد الفاسي. الرباط. 1987 — 1990.

— موشحات مغربية — تحقيق عباس الجراري. الدار البيضاء 1973.

4 — شعر عبد العزيز الفشتالي. التحقيق والدراسة لنجاة المريني الرباط
1986.

5 — رباعيات نساء فاس. نشر محمد الفاسي. الدار البيضاء. 1986.

ث — متفرّقات :

1 — المطرب من أشعار أهل المغرب. لابن دحية السبّتي. تحقيق إبراهيم
الأيباري. حامد عبد المجيد. أحمد بدوي. بيروت. 1955.

2 — زهر الأكّم، في الأمثال والحكم، للحسن اليوسي، تحقيق محمد حجي
ومحمد الأخضر. الدار البيضاء. 1981.

3 — مجموعات من الأمثال العاميّة.

4 — مجموعات من النصوص اليهوديّة المغربيّة.

نلاحظ، على ماسبق، أن الرّحلات قد حظيت أكثر من غيرها باهتمام المحقّقين،

وأن هؤلاء أكثرهم مؤرخون لا متأدّبة. وهذا منعكس على طريقة التحقيق أو النشر، إذ لا يكاد يعبأ المؤرخ عندما يحقق رحلة من الرحلات إلا بما فيها من مادة تاريخية، مهملاً الجوانب الأخرى كالجانب الأدبي مثلاً. فلا تكاد تجد فهرساً للأشعار أو الرسائل أو الأمثال مثلاً، ولا تكاد تجد النصوص الشعرية مضبوطة على قواعد العروض، أو مخرّجة على الدواوين.

بعد كتب الرحلات، تأتي كتب النقد والبلاغة والدواوين وما إليها. وهي، على العموم، قليلة قلّة مخزية.

ونتيجة كلّ هذا، أن الانسان المغربي يمكنه أن يقرأ كلّ آداب الدنيا في سهولة ويسر، إلا شيئاً اسمه الأدب المغربي. وما هو موجود بين يديه يستحيل أن يكون له صورة عن أدبه، أو أن يبعث في نفسه شيئاً من الرضى عن النفس أو احترام الذات، أو إيماناً بالقدرة على الخروج من التخلف، انطلاقاً من الذات والهوية المغربيتين. وهذا بالضرورة يؤدي إلى نتيجة ثانية، وهي أن الأدب المغربي لا يكاد يقرأه إلا الباحث في الأدب المغربي القديم، ممن رزقوا الصبر على معاناة الخطوط المطبوع الحجرّي والمطبوع غير المحقّق، ورزقوا الجلد في السير في مسالك الثقافة المغربية ومزلقها. وثمرة كلّ هذا هو تكريس القطيعة والطلاق بين المثقف المغربي وبين تراثه وهويّته وذاته، وتعميق عقدة المشرق والأندلس ثم الغرب في نفسه. وكلّ هذا لا يمكن له إلا أن يعرقل النهضة والتقدّم.

فضلاً عما سبق لنا أن خضنا فيه، نشير إلى أن أجناس الأدب المغربي قد شهدت نوعاً من الحيف عليها. فجنس الرحلة مثلاً — قد حظي بعناية مرموقة نسبية في النشر. تليه الرسائل الرّسميّة والشعر. بينما الأجناس الأخرى تكاد تختفي. فإذا أراد المثقف المغربي أن يقرأ شيئاً من أدبه، فإنه لا يكاد يجد أمامه سوى بعض الرحلات، وبعض من هذه الرحلات ليس بذّي قيمة أدبيّة كبيرة. إما لمنزع المؤلّف العلميّ الفقهيّ، أو لاستعجام اللّغة عليه. فإذا أراد أن يطّلع على شيء من الشعر، فما عليه إلا أن يقرأ كمّاً هائلاً من كتب التراجم والمناقب والتاريخ والتصوّف والفقه. وهذا أمر، إن سهل على أفراد من الناس، فإنه متعذّر على عامة المثقّفين.

لذلك، نرى أن نشر دواوين الشعر المغربي محقّقة هو واجب علمي، ثم واجب

وطنّي أيضا، وقد يقع الاعتراض بأن الدواوين الشعرية المغربية قليلة أو نادرة، أو أكثرها ضائع. غير أن هذا أدعى إلى نشر ما وصلنا منها نشرا علميا محققا، ثم هو أدعى الى البحث عن المادة الشعرية المتناثرة في بطون الكتب، لصنع دواوين الشعراء الذين لم تصلنا دواوينهم. ولو كان ما وصلنا ضعيفا أو تافها.

كما نرى أن كتب البلاغة المغربية يجب أن تحقق تحقيقا علميا، وأن يشرع في اكتشاف هذا التراث القيم الهائل، ومايزخر به من دقة وعمق وخصوصية وتماسك منهجي. من هذه الكتب التي ندعو إلى اكتشافها، «الثمر المهتصر، من روض المختصر» لأبي الفيض، حمدون ابن الحاج السلمي، وحاشية ابن منصور الشاوي الفاسي على السعد، وشرح ابن يعقوب الولاّي المكناسي على السعد أيضا.

ونرى أيضا أن مانشر من كتب الرحلات يحتاج إلى تحقيق علمي جديد في عمومته. ولا بد من الإعتناء الخاص بإصدار نشرة علمية دقيقة لرحلة ابن بطوطة، تراعي إشكال مداخلة السرد البطوطي لاستطرادات ابن جزّي الكليبي.

ونرى أيضا أن متابعة نشر كتب التراجم والمناقب أمر مفيد للأدب المغربي، لما تحتزنه هذه الكتب من مادة سردية خيالية جميلة وغنية.

ونرى أيضا أن دراسة الأدب المغربي دراسة شمولية تركيبية، تستلزم الاعتناء بالوجه الآخر للأدب المغربي. ونقصد به الأدب العامي والأدب المازيغي. والاعتناء به يتم بالضرورة بتوثيقه وترجمته الى اللسان العربي الفصيح. ولا بد من أن يتم هذا التوثيق بطرق علمية خالصة، بعيدة عن الارتجال أو أي مسلك لا يراى به وجه العلم.

ونرى أيضا أن إصدار معلومات متخصصة للشعر والأمثال والحكايات أمر محقق النفع للدراسة الأدبية المغربية، وإخراج المثقف المغربي من عقدة الآخر، وبؤس المعرفة.

وفي هذا الصدد، يسرنا أن نقدّم للناس ما وصلت إليه يدنا من شعر المتصوّف الأديب المغربي، أبي الحسن، علي بن أحمد التجيبي الحزالي الأندلسي أصلا، ثم المراكشي، المتوفى بحماة من أرض الشام عام 637هـ — 1239.

ديوان أبي الحسن الحرّالي المراكشي (— 637هـ — 1239م)

أ — مصادر ترجمته :

ليس من غایتنا أن نضع ترجمة جديدة لأبي الحسن الحرّالي، فقد تكفّلت المصادر بذلك، فضلا عن بعض الدراسات المعاصرة. وقد أجمعت كلّها على أنه ولد بمراكش في القرن السادس الهجريّ، زمن الموحّدين، وأن أصله أندلسيّ بدليل اسمه. وعلى أنه عرف بالعلم والتّصوّف. وحدّدت لائحة بأسماء كتبه، وذكرت هجرته إلى المشرق، وقبله إلى بجاية. واهتمت بالإشارة إلى كتبه في التفسير، ولا سيما كتابه «مفتاح الباب المقفل، على فهم القرآن المنزل»، كما لمّحت أو صرّحت بمنزعه الفلسفيّ في تصوّفه وقد انفرد ابن الطّواح في كتابه «سبك المقال» بالإشارة إلى حياته قبل أن يتصوّف، فذكر عنه أنه كان أديبا ظريفا من كتّاب المنصور الموحدي.

ب — مصادر ترجمة أبي الحسن الحرّالي المراكشي ومراجعها :

1 — عنوان الدّراية، فيمن عرف من العلماء في المئة السّابعة ببجاية : 145 — 157.

2 — شدرات الذهب، في أخبار من ذهب : 189/5.

3 — التّكملة لكتاب الصّلة : 687/2 رقم 1922. (نشرة مدريد)

4 — ملء العيبة (رحلة ابن رشيد الفهري السبتي) : 295/2 — 308. رقم 9. (في ترجمة تلميذه أبي عبد الله السّلاوي).

5 — نفح الطّيب : 187/2 — 190. رقم 115.

6 — طبقات المفسّرين (للسّيوطي) : 65. رقم 68.

7 — سبك المقال : 56 — 68.

8 — توشيح الدياج : 162 — 165. رقم 162.

9 — نيل الابتهاج : 201 — 202.

10 — العبر : 157/5.

11 — النجوم الزاهرة : 317/6.

- 12 — سير أعلام النبلاء : 47/23. رقم 33.
- 13 — ميزان الاعتدال : 114/3. رقم 5785.
- 14 — طبقات المفسرين (للداودي) : 392/1 — 393. رقم 338.
- 15 — المنح البادية : (إسناد طريقته).
- 16 — كشف الظنون : 1768/2.
- 17 — الإعلام بمن حلّ مراكش وأغامت من الأعلام : 101/9 — 111 رقم 1386.
- 18 — أبو الحسن الحرّالي المراكشي. آثاره ومنهجه في التفسير.
- La vie littéraire au Maghrib sous les Almohades : 1/45 - 47. n° 38. — 19

ت — مصادر شعره :

على كثرة مصادر ترجمة أبي الحسن الحرّالي، نلاحظ أن ما أثبت من الشعر الصوّفي قليل جدا. ولعل نزعتَه الفلسفيّة في التصوف كانت سببا لإهمال القدماء له. ولقد ضاع الجزء الذي وضعه تلميذه أبو عبد الله السّلاوي في ترجمته، فلم يصلنا فيما نعلم. ففاتنا — ولا شك — كثير من شعره. والمصادر التي أوردت له شيئا من شعره، دون أن تنسبه له، أو دون أن تترجم له، قليلة، ولم تأت بشيء ذي بال، وكلّ هذه المصادر متأخرة عنه.

1 — مشارق أنوار القلوب، ومفتاح أسرار الغيوب. لابن الدّباغ الأنصاريّ التونسي. (— 696هـ — 1296م).

لعل هذا الكتاب المؤلّف في الحبّ الصوّفيّ من أقدم المصادر التي أوردت بعضا من شعر أبي الحسن الحرّالي. ففيه النصّ الأول، مع إسقاط البيت الأخير، والبيت الأول من النصّ الرابع، والنصّ الخامس. وتتميّز رواية «مشارق أنوار القلوب» بإغفال اسم الشاعر، وتصحيف المتن أحيانا. ومجموع الأبيات فيه ثمانية. وكان حريّا أن يورد من شعر الحرّاليّ كمية غير هذه، ولا سيما أن موضوعه في الحبّ الصوفي، قريب جدا من شعر الحرّاليّ.

وإذا لم يكن «مشارق أنوار القلوب» أقدم مصدر موجود، فهو، على كل حال، معاصر للمصادر الثلاثة الآتية :

2 — عنوان الدراية، فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية، لأبي العباس، أحمد الغبريني البجائي. (— 704 هـ — 1304 م).

كان استقرار أبي الحسن الحرالي المراكشي في بجاية ردحا من الزمن، سببا في أن ترجم له المؤلف ترجمة من أمتع ترجمات الحرالي وأغناها. ولا شك في أن المصادر المتأخرة قد اتكأت عليها اتكاء. وقد أورد هذا المصدر من شعر الحرالي النصين الرابع والسادس، أي 16 بيتا، وتتميز روايته بالأصالة والفرادة.

3 — سبك المقال، لفك العقال، لابن الطوّاح التونسي. — بعد 717 هـ — 1317 م).

عقد ابن الطوّاح التونسي ترجمة خاصة لأبي الحسن الحرالي لا تقل إمتاعا وغنى عن ترجمته في عنوان الدراية. وقد أورد له من شعره النص الأول والرابع والخامس والسابع، أي 25 بيتا. ولا شك أن هذا أغنى مصدر بشعر الحرالي. وعلى رغم أننا لم نعتمد إلا نسخة يتيمة مخطوطة من هذا الكتاب، فإن أمر تحقيقها لم يتعبنا، لما تتميز به من دقة وضبط.

4 — ملء العيبة، بما جمع بطول الغيبة، في الوجهة الوجيبة، إلى الحرمين مكة وطيبة لابن رشيد الفهرّي السبتي، (721 هـ — 1321 م).

كانت رحلة ابن رُشيد إلى المشرق، ونزوله في تونس، سببا في أن اطلع المؤلف على جزء في أخبار الحرالي وكراماته، من وضع تلميذه أبي عبد الله السلاوي. ولعله نقل ما أورد من شعر الحرالي من هذا الجزء. أطلعه عليه مؤلفه في تونس.

ومن الجدير بالملاحظة، أن رحلة ابن رشيد هي أقدم مصدر مغربي موجود أورد شذرات من شعر الحرالي، فقد أثبت له النص الثاني والثالث، أي 5 أبيات فقط. وعسى أن يكون في ظهور أجزاء أخرى من هذه الرحلة ظهور لنصوص أخرى من شعر الحرالي.

5 — شرح حكم ابن عطاء الله. لابن عباد النفزي الرّندّي (— 792 هـ — 1390 م) :

أورد هذا الكتاب الأندلسي الصوفي من شعر الحرالي البيت الأخير من النص الأول، دون أن ينسبه له.

6 — التفحة المسكية، في السفارة التركية. لعلي بن محمد الجزولي التّمكروتي.
(— 1003هـ — 1594م).

لم تورد هذه الرحلة المغربية الا البيت الأخير من النّصّ السادس دون نسبة.
7 — نفح الطّيب، من غصن الأندلس الرّطيب، وذكر وزيرها لسان الدين
ابن الخطيب. لأبي العباس المقرّي التلمساني. (— 1041هـ — 2 — 1631م) :
أورد المقرّي أربعة أبيات متفرقة مما أنشده الحرّالي متمثلاً. ولم يقطع بنسبتها له.
8 — أزهار البستان، في طبقات الأعيان، لأبي العباس، أحمد ابن عجيبة
التطواني. (— 1224هـ/1808م) :

لا يوجد في الجزء الأول المخطوط المتداول من هذا الكتاب شيء من شعر
الحرّالي. وقد تعذر علينا الإطلاع على الجزء الثاني، الذي نعلم بوجود بيتين فيه،
منسويين إلى الحرّالي.

يتبيّن مما سبق استعراضه، أن آثار أبي الحسن الحرّالي الشعرية عزيزة نادرة ؛
وأن المصادر المغربية والأندلسية والمشرقية قد تحاشت الاعتناء بتدوين نصوص
الحرّالي، لأسباب لا نظنّها الا مذهبية. ولعل الزمان يجود علينا بظهور نصوص
جديدة، توسّع من معرفتنا الضئيلة بشعر الحرّالي. ونظن ظناً أن بعضاً من شعره
يروج دون أن ينسب إليه. لأنه لا يعقل أن لا يصلنا الا هذا القدر التّافه من
شعره، أو أن يكون أبو الحسن الحرّالي مقلّاً حتى هذا الحدّ، الذي لا يجاوز في
مجموعه 37 بيتاً.

(1)

[الوافر]

(1) شهدت وما شهدت سوى إِيائي⁽¹⁾
وما أحبيّت من لَيْلى سِوائي⁽²⁾

(1) سَبَّكُ المقال : إناء. ولا معنى له. والظاهر أن الشاعر تصرّف في استعمال ضمير التّصّب
المنفصل «إِياء» لتصوير فكرة الفصل والوصل، والحضور والغيبة.

(2) سَبَّكُ المقال : سواء.

- (2) شهادة من أصارَ الفصلَ وصلاً
وسَوَّى في السَّوَّى بِيدِ السَّوَاءِ⁽³⁾
(3) وصارَ به ومنه إليه حتَّى⁽⁴⁾
رأى عَيْنَ الحَقِيقَةِ في العَمَاءِ
(4) ومُتَّبَعَتِ العَوَالِمِ من لَدُنْهُ
وَفَتَّقَ الرِّثْقَ فِي فَلَكِ الهَبَاءِ⁽⁵⁾
(5) فَيَفْنَى ثُمَّ يَفْنَى ثُمَّ يَفْنَى⁽⁶⁾
فَكَانَ⁽⁷⁾ فَنَؤُهُ⁽⁸⁾ عَيْنَ البَقَاءِ

التَّخْرِيجُ : النص في : سبك المقال : 62. مشارق أنوار القلوب : 102
والبيت الأخير في : شرح الحكم لابن عباد : 19، غير منسوب، وشرح عقود
الفاتحه : 178/1. غير منسوب كذلك.

(2)

[المجتم]

- (1) أقولُ في اليوم عَسَى
وفي غَدٍ منه لعل
(2) من قَرَعَ البَابَ وَلَمْ
يَغَيَّ من القَرَعِ دَخَلَ
التخريج : النص في : ملء العيبة : 307/2.

(3) مشارق أنوار القلوب : «وسَوَّى في السَّوَّى بيدِ السَّوَاءِ».

(4) مشارق أنوار القلوب : «وسارَ إليه منه وفيه حتَّى».

(5) البيت ساقط من رواية مشارق أنوار القلوب.

(6) مشارق أنوار القلوب : ييقى.

(7) سبك المقال : فصار.

(8) شرح عقود الفاتحة : 178/1 : فَنَؤُهُم.

(3)

[مجزوء الكامل]

- (1) يَبِينُ النُّبُوَّةَ وَالرَّسَالَةَ
أَمْرٌ لَهُ مِ الْأَمْرِ (1) مَالَهُ
 - (2) بَيْتٌ عَزِيزٌ لَا تَرَى
إِلَّا الرُّسُولَ بِهِ وَآلَهُ
 - (3) آلٌ هُمُو لَيْسُوا سِوَاهُ
وَلَيْسَ هُمْ أَهْلُ السُّلَالَةِ
- التَّخْرِيجُ : النص في : ملء العيبة : 307/2.

(4)

[الرَّمَل]

- (1) مَا لَنَا مِمَّا سِوَى الْحَالِ عَدَمٌ
وَلِبَارِينَا وُجُودٌ وَقَدَمٌ (1)
- (2) نَحْنُ بَيِّنَانٌ بَنَتْهُ حِكْمَةٌ
وَخَلَقَتْ بِالْبَيِّنَا أَنْ يَنْهَدِمَ
- (3) نَحْنُ كُتُبُ اللَّهِ مَا يَقْرَأُهَا
غَيْرٌ مِنْ يَعْرِفُ مَا مَعْنَى الْقَلَمِ
- (4) أَحْرَفَ الْكُتُبِ الَّذِي أَبْدَعَهُ
كَلِمًا لَاحَتْ مَعَانِيهِ انْعَجَمَ
- (5) أَشْرَقَتْ أَنْفُسُنَا مِنْ نُورِهِ
فُجُودُ الْكُلِّ عَنْ فَيْضِ الْكَرَمِ
- (6) فَتَرَى النَّفْسَ عَنْ عَالِمِهَا (2)
بِاخْتِبَاءٍ لَيْسَ تُدْنِيهِ الْهِمَمُ

(1) كذا في الأصل. وبه يستقيم الوزن. وإدغام النون في اللام لغة فصيحة، وهي لغة بني الحارث بن كعب (بلحارث بن كعب) ويفك الإدغام بقولنا : من الأمر.

(1) مشارق أنوار القلوب : «ولبارينا البقاء والقدم».

(2) الشطر ساقط الوزن بسقوط سبب خفيف في التفعيلة الثانية.

- (7) ليس يَذْري من أنا الا أنا
ها هنا الفَهْمُ عن العَقْلِ اثْبَهُمُ
- (8) عَجَباً للْكُلِّ فيما يَدَّعي
وتأتِي الكُلَّ إلا ما حَكَمُ
- (9) كُلِّما رُمْتُ بِذَاتِي وَصَلَّةُ
صارَ لي العَقْلُ مع العِلْمِ جَلَمُ⁽³⁾
- (10) يَفْطَعَانِي بِخِيَالَاتِ الْفَنَّا
عن وجودٍ لم يُقَيِّدْ بِعَدَمِ
- التخریج : النَّصِّ في : عنوان الدَّراية : 156 — 157. والبيت الأول في :
مشارك أنوار القلوب : 65.

(5)

[مجزوء الخفيف]

- (1) ما بَدَا فَهُوَ وَجْهُهُ
والذي غَابَ أعْظَمُ
- (2) هُوَ لا شَكَّ ظَاهِرٌ
فَهُوَ بَادٍ مُكْتَمُ
- (3) لا تُقَلِّ : كَيْفَ لي بِهِ ؟!
فِيهِ عَنْهُ مَفْهُمُ
- التخریج : النَّصِّ في : سبك المقال : 63. مشارك أنوار القلوب : 65.

(6)

[الطويل]

- (1) ومُذَّ عنكَ غَيْبًا ذلِكَ العامَّ إِنَّا
غَيْبًا على بَحْرِ وَسَاحِلُهُ مَعْنَى

(3) الجَلَمُ : المقراض والمقص الذي تجرّ به الغنم. لسان العرب : 102/1.

- (2) وَشَمْسٌ عَلَى الْمَعْنَى تُطَالِعُ أَفْقَنَا
فَمَعْرِبُهَا فِينَا، وَمَشْرِقُهَا مَنَا
(3) وَمَسْتُ يَدَانَا جَوْهَرًا مِنْهُ رُكِّبَتْ
نُفُوسٌ لَنَا لَمَّا صَفَتْ فَتَجَوَّهَرْنَا
(4) فَمَا السِّرُّ وَالْمَعْنَى وَمَا الشَّمْسُ؟ قُلْ لَنَا.
وَمَا غَايَةُ الْبَحْرِ الَّذِي عَنْهُ عَبَّرْنَا؟
(5) حَلَلْنَا وَجُودًا اسْمُهُ عِنْدَنَا الْفَضَا
يَضِيقُ بِنَا وَوُسْعًا، وَنَحْنُ فَمَا ضِيقُنَا
(6) تَرَكْنَا⁽¹⁾ الْبَحَارَ الرَّاحِرَاتِ وَرَاءَنَا
فَمِنْ أَيْنَ يَدْرِي النَّاسُ أَيْنَ تَوَجَّهْنَا؟!
- التَّخْرِيجُ : النص في : عنوان الدِّرَايَةِ : 156. والبيت الأخير في : النَّفْحَةِ
المسكِيَّةِ : 176، غير منسوب.

(7)

[الوافر]

- (1) لِبَادِي ذَا الْوُجُودِ إِذَا تَبَدَّى
سَرَائِرُ لَا تُنَالُ بِدَرْكِ عَيْنِ
(2) إِذَا نُورُ الْقُلُوبِ رَءَاهُ رَثَقًا
رَأَى رَبَّ الْعِبَادِ بَغِيرِ مَيِّنِ
(3) وَإِنْ لَمَحَ الْفُؤَادُ رَءَاهُ فَتَقَا
رَأَى الْعَبْدَ الْجَمِيلَ فَقِيدَ شَيْنِ
(4) وَإِنْ أَوْمَأَ⁽¹⁾ إِلَى جَدِّ تَبَدَّى
لَهُ عَبْدًا بِنَفْسٍ ذَاتِ يَمِينِ
(5) فَمِنْهَا أَنْفُسٌ تُعْزَى لِشَيْنِ
وَمِنْهَا أَنْفُسٌ تُعْزَى لِزَيْنِ

(1) النَّفْحَةُ الْمَسْكِيَّةُ : قَطَعْنَا.

(1) تسهيل الهمزة لضرورة الوزن.

6) وَإِنْ تُرْفَعْ لَهُ الْأَرْوَاحُ طُورًا
فَإِنَّكَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ كَوْنٍ

7) فَخُذْهَا لَمْ يُتَقَبَّهَا اخْتِجَابٌ
وَأَخْلَلَهَا بِقَلْبِكَ خِذْنَ صَوْنٍ

8) تَسْعَ مَا ضَاقَ عَنْهُ سَمَاءُ أَرْضِهِ
بَلَا زَمَنِ، وَتَفْقِدُ كُلَّ أَيِّنٍ

التَّخْرِيجُ : النَّصُّ فِي : سَبِكِ الْمَقَالَ : 62 — 63.

نصوص أخرى ليست ثابتة لابي الحسن الحرّالي.

(أ)

1) إِرْحَمْ خَلِيلِي عِبَادَ اللَّهِ كُلَّهُمْ

وَانْظُرْ إِلَيْهِمْ بَعَيْنِ الْوُدِّ وَالشَّفَقَةِ

2) وَقَرِّ كَبِيرَهُمْ، وَارْحَمْ صَغِيرَهُمْ

وراع في كُلِّ خَلْقٍ حَقَّ مِنْ خَلْقِهِ

التَّخْرِيجُ : النَّصُّ فِي : أَزْهَارِ الْبُسْتَانِ. (القسم الثاني) ولم نقف عليه. وإنما ننقله

بالوساطة عن «أبو الحسن الحرّالي المراكشي : آثاره ومنهجه في التفسير : 46». والبيتان شائعان في المصادر دون نسبة.

(ب)

«وقال [المقري الجدّ] رحمه الله، تعالى :

حدثت أن رجلاً كان يجلس إلى أبي الحسن الحرّالي، وكان يشرب الخمر، فسكر ذات يوم، فسقط على زجاجة، فشجَّ وجهه فاختمني إلى أن برىء، ثم عاد إلى مجالسة الشيخ. فلما رآه أنشد :

[الكامل]

1) أَجْرِيحَ كَاسَاتٍ أُرْقَتْ نَجِيعَهَا
طَلَبُ الثَّرَاتِ يَعِزُّ مِنْهُ خَلَاصُ

(2) لا تَسْفِكَنَّ دَمَ الرَّجَاجَةِ بَعْدَهَا
إن الجروح كما، عَلِمْتُ، قِصَاصُ

ففهمها الشاب فتاب.

التخريج : النص في نفع الطيب : 263/5. نقلا عن كتاب الحقائق والرفائق
للمقرّي الجدّ. والبيت الأول لأبي مروان، عبيد الله بن محمد بن فتوح التّغزي.
والثاني لابن الأبار. وهو غير ابن الأبار المؤرخ صاحب التكملة لكتاب الصّلة.
انظر جذوة الاقتباس : 130/1. ففيها بحث في نسبتها له.

(ت)

«...قال لي محمد بن عبد الواحد الرّباطيّ : قال لي محمد بن عبد السيّد
الطّرابلسيّ : دخلت على أبي الحسن الحرّالي، فقلت له : كيف أصبحت ؟
فأنشد :

[البسيط]

- (1) أَصْبَحْتُ أَلْطَفَ مَنْ مَرَّ النسيم سرى
على الرّياض يكادُ الوهمُ يُؤْلَمُنِي
- (2) من كُلِّ معنى لطيفٍ أختسي قدحاً
وكل ناطقةٍ في الكون تُطربُنِي

التخريج : النص في : نفع الطّيب : 317/5. نقلا عن كتاب الحقائق والرفائق
للمقرّي الجدّ.

(ث)

«وكثيرا ما كان ينشد [أبو الحسن الحرّالي]، رحمه الله، هذا البيت، ويضرب
على يده اليمنى باليسرى. وهو :

[الطويل]

- (1) فياليت شعري أين أو كيف أو متى
يُقَدَّرُ مالا بُدُّ أن سيكون ؟

التخريج : النص في : عنوان الدّراية : 153.

فهرس النصوص الثابتة
لأبي الحسن الحرّالي

عدد الأبيات	الوزن	رقم النص	القافية
5	الوافر	1	سواءٍ
2	المجتث	2	لعلّ
3	مجزوء الكامل	3	له
10	الرّمل	4	عدم
3	مجزوء الخفيف	5	أعظم
6	الطويل	6	معنى
8	الوافر	7	عين
37			

المصادر والمراجع

— أ —

- 1 — أبو الحسن الحرالي المراكشي. آثاره ومنهجه في التفسير. رسالة مرقونة لمحمادي الخياطي في دار الحديث الحسنية رقم 166، الرباط. 1980.
- 2 — أزهار البستان، في طبقات الأعيان. لابن عجيبة. (1224 هـ) مصورة مخطوط خاص.
- 3 — الإعلام، بمن حلّ مراكش وأغمات من الإعلام. للعباس بن إبراهيم المراكشي. (— 1959م) تقديم عبد الوهاب ابن منصور. المطبعة الملكية. الرباط. 1974 — 1983. 10 أجزاء.

— ت —

- 4 — التعريف بالتاودي ابن سودة. لمحمد الطالب ابن الحاج السلمي المرדاسي الفاسي. (— 1273هـ) بتحقيقنا دمشق. 1991.
- 5 — التكملة، لكتاب الصلة. لابن الأبار القضاعي الأندلسي. (— 658هـ). نشر فرنسيسكوس قديرة وزيددين. المكتبة العربية الإسبانية... مجلد VI. مدريد. 1886. 1889. جزآن.
- 6 — توشيح الديباج، وحلية الابتهاج. لبدر الدين القرافي (— 946هـ) تحقيق أحمد الشتيوي. دار الغرب الإسلامي. بيروت، 1403هـ — 1983م.
- 7 — رياض الورد، فيما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد. لمحمد الطالب ابن الحاج السلمي المرداسي الفاسي (— 1273هـ) قيد النشر بتحقيقنا.

— س —

- 8 — سبك المقال، لفك العقال. لابن الطواح التونسي. (بعد — 717هـ) مخطوط لخزانة الحسنية. رقم 105.

9 — سير أعلام النبلاء للذهبي (— 748هـ) تحقيق بشار عواد معروف. محبي هلال السرحان. مؤسسة الرسالة. بيروت. 1405 — 1985. 25 جزءا.

— ش —

10 — شذرات الذهب، في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي. (— 1089هـ) المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع. اذخائر التراث. بيروت. د.ت. 8 أجزاء.

11 — شرح الحكم العطائية، لابن عباد النفري الأندلسي (792هـ) دار إحياء الكتب العربية. القاهرة د. ت. جزءان.

12 — شرح عقود الفاتحة، لأبي الفيض، حمدون ابن الحاج السُّلَمي المرداسي الفاسي. (— 1232هـ) منشورات المولى عبد الحفيظ. المطبعة الحجرية. فاس د.ت.

13 — طبقات المفسرين، لجلال الدين السيوطي. (— 911هـ) دار الكتب العلمية. بيروت. د.ت.

14 — طبقات المفسرين. لشمس الدين الداودي. (— 945هـ) دار الكتب العلمية بيروت 1403هـ 1983م. جزءان.

— ك —

15 — كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون. لحاجي خليفة. (— 1067هـ) مطبعة المعارف. إسطنبول. 1941. جزءان.

16 — لسان العرب لابن منظور (— 711هـ) دار الفكر دار صادر. بيروت. د.ت. 15 مجلدا.

17 — ملء العيبة، بما جمع بطول الغيبة، في الوجهة الوجيبة، مكة وطيبة. لابن رشيد الفهري السُّبُتي. (— 721هـ) تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة. الشركة التونسية للتوزيع تونس. 1981 — 1982. جزآن (2 — 3) دار الغرب الإسلامي. بيروت. 1408 — 1988. (5).

- 18 — ميزان الاعتدال، في نقد الرجال، للذهبي. (— 748هـ) تحقيق علي محمد البجاوي. دار المعرفة. بيروت. 1982هـ 1963م 5. مجلدات.
- 19 — المنح البادية، في الأسانيد العالية، لمحمد بن عبد الرحمن الفاسي الفهري (1134هـ) مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 1249.
- 20 — مشارق أنوار القلوب، ومفتاح أسرار الغيوب، لابن الدباغ الأنصاري (696هـ) تحقيق هـ رتير. دار صادر. دار بيروت. بيروت. 1379هـ — 1959م.
- 21 — المطبوعات الحجرية في المغرب. لعبد الرزاق فوزي. دار المعرفة للنشر والتوزيع. الرباط. 1989.
- 22 — نفح الطيب، من غصن الأندلس الرطيب. لأبي العباس، أحمد بن محمد المقرَّب التلمساني (— 1041هـ). دار بيروت. 1388هـ — 1968م. 8 أجزاء.
- 23 — التّفحة المسكية، في السفارة التركية. لعلي بن محمد التمكروني (1003هـ — 1594م) نشر دي كاستري، باريز. 1929.
- 24 — نيل الابتهاج، بتطريز الديباج. لأحمد بابا التنبكتي السوداني (— 1036هـ) دار الكتب العلمية، بيروت. د.ت. بهامش الديباج، المذهب.
- 25 — النجوم الزاهرة، في أخبار ملوك مصر والقاهرة، لابن تغري بردي. (— 874هـ) مصورة طبعة دار الكتب. سلسلة تراثا. القاهرة. 1963 15 أجزاء.
- 26 — عنوان الدراية، فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية. لأبي العباس، أحمد الغبريني. (— 704هـ) تحقيق رابع بونار. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. ذخائر المغرب العربي. الجزائر 1970.
- 27 — العبر، في خبر من ذهب. لشمس الدين الذهبي (— 748هـ) تحقيق صلاح الدين المنجد، وفؤاد السيد. ومحمد رشاد عبد المطلب. سلسلة

التراث العربي — رقم 17.15.10.7.5.4. الكويت. 1984 —
1986. 6 أجزاء.

La vie littéraire au Maghrib sous les Almohades (515 h - 668 - 1121 - 1269j - c). — 28
par Jaafar Ben El Haj soulami thèse de doctorat de 3ème cycle soutenue à
l'université Paris IV Sorbonne en 1986.

أصول التوثيق العلمي وكتاب — البدع والنهي عنها — لابن وضاح من خلال تحقيقين

ذ. محمد المنتصر الريسوي

باحث — تطوان

تمهيد

في الحق أنه من أوائل ما ألف في موضوع البدعة الردُّ على بدع الفرق، وبدع الفرق حركة نشأت مبكرة في تاريخنا الإسلامي، لذا كان الإمام مالك رحمه الله (م عام 179 هـ = 795 م) من السباقين إلى التأليف في هذا الموضوع، وذلك حين كتب رسالة في القدر يرد فيها على القدريّة بعث بها إلى تلميذه عبد الله بن وهب (م عام 197 هـ = 812 م)، وألف هذا الأخير نفسه كتاب (القدر) يصحّح فيه المفاهيم التي أثّرت حول قضية القدر.

وتعد الكتب الواردة في المدونات الحديثية عن موضوع البدعة محاولات أولية في التأليف في البدعة وإن لم تكن في كتاب مستقل.

ولقد اسهم الأندلسيون بنصيبهم في التأليف في مبحث البدعة وإن أول ما وصلنا من نتاجهم في هذا المجال — حسب ما تمدنا به المصادر — كتاب ابن وضاح (البدع والنهي عنها) وبعده كتاب الطرطوشي (م عام 520 هـ = 1126 م) (الحوادث والبدع) وبعده كتاب الشاطبي (م عام 790 هـ = 1388 م) (الاعتصام).

من هذا نرى أن الأندلسيين كانوا من الأوائل في معالجة هذا المبحث في تواليّف مستقلة، وفي زمن مبكر، هو القرن الثالث الهجري الذي ألف فيه ابن وضاح كتابه المذكور.

ولسنا ندري ما ألف في هذا الموضوع في الحقب الزمنية التي بين ابن وضاح والشاطبي وهي تقدر بخمسة قرون وزيادة، وهي كافية لأن تحفز العلماء الغيورين

إلى الكتابة في موضوع البدعة وملاحقة مظاهر الابتداع في شتى أنماطها في المجتمع الأندلسي الإسلامي.

كما أن الحقبة الزمنية بعد وفاة الشاطبي إلى استسلام آخر معقل من معاقل الإسلام في الأندلس تقدر بنحو قرن وزيادة، وهذه مدة زمنية كافية أيضاً لأن تحفز العلماء الغيورين إلى رصد ظاهرة البدعة لا سيما والمجتمع الأندلسي مجتمع كان دائماً قابلاً لكل بدعة، لأنه مجتمع في أسسه وخصائصه مجتمع إسلامي بلا شك، بيد أنه انصرف في جوانب من حضارته إلى الترف واللهو والإباحية، مما جعله ينعقد من الالتزام الإسلامي الذي به كَوْن حضارته، وشعَّ بها على الإنسانية جمعاء.

وهذا ما يجعلنا نطمئن إلى أن هناك تواليف ضمَّتْها الخزائن الخاصة وغير الخاصة في موضوع البدعة، غير أنه ليس ببعيد أن يكون من بين هذه التواليف ما قد ضاع مع ما ضاع من التراث العلمي الأندلسي، ذلك التراث الذي جنت عليه يد الغدر، فقد حدثنا التاريخ أن الكردينال (خيمينيس) أمر بإبادة عصارة الفكر في جميع البلاد الأندلسية، ونتيجة لذلك تمَّ إحراق عدد كبير من الكتب بساحة غرناطة⁽¹⁾.

ولسنا نرتاب في أن الأندلسيين قد أَلْفُوا في هذا الغرض عبر القرون، ذلك أن ظاهرة الابتداع تفرض نفسها على العالم، خاصة العالم الغيور المصلح، في كل عصر عصر محاولة أن تمت السنة، إذ ظهور البدعة يعني مواجهة سنة ومواجهة سنة تعني مكابرة الوحي، وذاك ما يدفع العالم المخلص إلى التصدي لها بالوعظ والإرشاد والإنكار والتأليف والتنبية على خطرها وبيان وجه الصواب على وفق الشرع الحكيم.

وأما سكوت العالم عن مواجهتها كما هو حادث اليوم في أكثر أقطار العالم الإسلامي فذاك يعني الإخلال بالمسؤولية أشد الإخلال، وما نظن أن هذه الحقب مرت على الأندلس لم تسمع فيه صوتاً من الأصوات يستنكر انتِفَاش البدعة وتحديها السافر.

(1) انظر عنان (محمد عبد الله) الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال ص 430 وما بعدها.

وقد اهتم الدارسون قديماً بأبن وضاح وأشادوا بعلمه وفضله وريادته في المجال الحديثي وإسهامه في جعل الأندلس دار حديث، من هؤلاء ابن الفرضي (م عام 403 هـ/1012 م) وذلك حين يقول : «وبمحمد ابن وضاح وبقي بن مخلد صارت الأندلس دار حديث»⁽²⁾، ومنهم الضبي (م عام 599 هـ/1202 م) حين يقول : «وحدث ابن وضاح بالأندلس مدة طويلة وانتشر بها عنه علم جم وروى عنه بها من أهلها جماعة رفقاء مشهورون»⁽³⁾، ومنهم الحافظ الذهبي (م عام 748 هـ/1347 م) حين يقول : «الحافظ الكبير، محدث الأندلس مع بقي بن مخلد»⁽⁴⁾.

واهتم به كذلك الدارسون المحدثون عرباً ومستشرقين إذ لا يكاد يخلو كتاب من الكتب التي تؤرخ للحركة العلمية والحديثية في الأندلس من ذكره والإشادة بفضله، من هؤلاء الدكتور حسين مؤنس في كتابه (شيوخ العصر في الأندلس)⁽⁵⁾ والدكتور نوري معمر في كتابه (محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس) وهو رسالة ماجستير⁽⁶⁾ والأستاذ آنجيل جنثالث بالنشيا، (A.GONZALEZPALENCIA) في كتابه (تاريخ الفكر الأندلسي)⁽⁷⁾ ترجمه إلى العربية الدكتور حسين مؤنس.

وإذا كان الدارسون خاصة القدامى احتفلوا بأبن وضاح عالماً محدثاً وأحد رواد الحركة الحديثية في الأندلس، وأشادوا بمكانته وفضله في هذا المجال فإنهم لم ينسوا أن يشاروا إلى آثاره كما سيأتي في محله، بحول الله تعالى، هذه الآثار لم يبق منها — فيما نعلم — إلا كتاب (البدعة والنهي عنها) وكتاب (النظر إلى الله تعالى)، وهذا الأخير توجد نسخة منه مخطوطة بخزانة الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب

(2) تاريخ علماء الأندلس 2 ص 16، 17.

(3) بغية الملتبس ص 134

(4) تذكرة الحفاظ ج 2 ص 646.

(5) ص 43 وما بعدها سلسلة المكتبة الثقافية

(6) طبعتها مكتبة المعارف بالرباط 1403 — 1983، وهي رسالة يغلب عليها طابع الجمع وثبت فيها ملاحم البحث العلمي الجيد الجاد، ومع ذلك فإنها لا تخلو من فائدة.

(7) ص 394 ط 1955.

(م عام 1388هـ/1968م) كما أشار إلى ذلك الأستاذ خير الدين الزركلي في (الاعلام) عند تعليقه على ترجمة ابن وضاح⁽⁸⁾.

كما احتفل الدارسون المحدثون عربياً ومستشرقين بتحقيق آثاره الموجودة بالمكتبة الظاهرية بدمشق المتمثلة في كتاب (البدع والنهي عنها)، فبادر الأستاذ محمد أحمد دهمان إلى تحقيق هذا الكتاب — ونسبي عمله هذا تحقيقاً تجاوزاً — وطبع طبعات، وتولت بعد ذلك المستشرقة الدكتورة (م إسايل فييرو) (Ma^aISABEL FIERRO) تحقيقه تحقيقاً علمياً، وقد بلغني أخيراً أن أحد الباحثين المشاركة قد حققه، ولكنني لم أحظ بالاطلاع عليه للأسف لحد الآن، ولو أتيح لي ذلك لاستطعت أن أرصد في دراستي هذه (أصول التوثيق العلمي وكتاب البدع والنهي عنها لابن وضاح من خلال تحقيقين) ما وقع من إخلال بهذه الأصول أو ما وقع من التزام بها، وذلك من خلال ثلاث تحقیقات، وفي ذاك استقطاب لأعمال يريد منها ذووها توثيق النص، وقد تختلف في جوانب وتتفق في أخرى تبعاً لاختلاف المستوى العلمي لكل محقق، الأمر الذي يثري ما يتطلع إليه البحث من درس لأصول التوثيق العلمي في ضوء المناخ الذي يحتضن هذه الأعمال.

فهذه الدراسة، إذاً، تقتصر على بحث تحقيقين : تحقيق الأستاذ محمد أحمد دهمان وتحقيق الدكتورة (م إسايل)، وسوف نقف مع كل تحقيق نضعه تحت مجهر أصول التوثيق العلمي، ونوازن بين التحقيقين نعطي كل ذي حق حقه، غایتنا من كل ذلك هي التنبيه على ما يجب أن ترسو عليه الأعمال العلمية الجادة كي يكون لها النفع الكثير والثمرة الحلوة المرجوة.

فأودّ في الأخير أن أذكر على سبيل التذكير أن ما سبق الإلماح إليه عن أصول التوثيق العلمي أو ما نسّميه منهجية التحقيق، هو في الحق، ليس جديداً كما يعتقد البعض ممن يجهل حقائق الإسلام في العطاء الحضاري والعلمي أو يتجاهلها لهوى في النفس ينحرف به عن الصراط السوي.

إن ذلك ليس جديداً، بكل تأكيد، إنه ثمرة ما أرساه العقل الإسلامي الفذ من أسس في هذا الشأن، ذلك أن أمة الإسلام بدأ عندها تاريخ توثيق المعارف

(8) ج 7 ص 133 ع 2.

بنزول القرآن الكريم وتوالى السنة تترى قولاً وفعلاً وتقريراً، الشيء الذي أملى على المهتم القيام برعاية مشددة محكمة للوحيين : الكتاب والسنة، فتمّ جمع القرآن وكتابه وتدوين الحديث على وجه علمي متقيد يعتمد ضوابط وثوقية صارمة، مما سد المنافذ على الأهواء الهوج، وأغلق المسالك في وجه النزعات.

فالوحيان في أصلهما موثقان، بلا أدنى ريب، غير أنه اتخذت وسائل ضابطة دقيقة لتوثيق نصوصهما تسيّجاً لهما من كل سوء.

وتشعبت البحوث في هذا المضمار وأزهرت حقوقها مقدّمة المنهج الإسلاميّ النقديّ في دراسة النصوص وتوثيقها على نحو علمي فريد غير مسبوق، وكل ذلك قد سجلته تواليّف لا تعد، ووصلنا شاهداً على العبقرية التي صاغها الاسلام وقدمها هدية فضلى للانسانية جمعاء، ومن بين هذه التواليّف ما ألف في الجرح والتعديل وعلم الرجال وعلم مصطلح الحديث وهلم جرا ممّا يقطع بأن مناهج التحقيق العلميّ الحديثة ليست في أسسها وليدة العصر الحديث، وهذا لا ينفي بحال ما أضيف من جديد إلى هذه المناهج تّبعا لما تفرضه سنة الله سبحانه في الكون من تغيير ينبثق عنه تطور وتجدد دائمان.

الدراسة

بين يديّ الآن كتاب (البدع والنهي عنها) لمحدث الأندلس محمد بن وضاح القرطبي يتناول مبحث البدعة في زمن مبكر لسنا نستطيع أن نقطع مع ذلك بأن أول ما ألف في هذا الميدان، ولكن نستطيع أن نقطع بأنه من أوائل ما ألف في هذا الموضوع بالذات الذي يعد من القضايا المهمة التي واجهت وتواجه منهج الإسلام في العقيدة والعبادة والعادات، وإن خطر هذه القضية ليتمثل في كونه يحاول أن يستدرك على الشرع حكمه الحق في أي مجال من المجالات، وتلك هي الطامة الكبرى التي غفل عنها من غفل فكان لها إسهام كبير في الجناية على عقيدة الإسلام.

بين يديّ الآن كتاب (البدع والنهي عنها) لابن وضاح يتناول مبحث البدعة، وقد تولى تحقيقه أولاً الاستاذ محمد أحمد دهمان وتولّت تحقيقه ثانياً الدكتورة (م - إيسابل فييرو) (M^aISABEL FIERRO)، وسنقف مع كل تحقيق نفحص كل واحد

على حدة في ضوء مناهج التحقيق نعلن الجهد المبذول لكل محقق في هذا الميدان، ونعلن في الوقت نفسه ما تحلّل ذلك من إخفاق وتوفيق، ونعلن كذلك صورة التحقيق العلمي الأمثل.

كتاب البدع والنهي عنها

1 - تعريف بالمؤلف⁽⁹⁾

هو محدث الأندلس محمد بن وضّاح بن بزيق القرطبيّ ولد بقرطبة عام 199 هـ/سنة 814 م ونشأ بها، وأخذ العلم عن عدة شيوخ في قرطبة وسرقسطة وطليطلة وغيرها.

رحل مرتين إلى المشرق : الأولى كان لا يزال فيها صغير السن، والثانية كان فيها شاباً تلقى خلالها العلم والرواية على خلق كثير من الشيوخ بغداديين ومكيين وشاميين وغيرهم.

وحسب الرجل أنه اشترك مع البخاري في بعض أشياخه مثل آدم بن أبي إياس العسقلاني (م عام 220هـ/835م)، ومع مسلم في بعض أشياخه مثل أحمد بن أبي بكر الزهري المدني (م عام 242هـ/856م).

وكان ابن وضاح ورعاً زاهداً راغباً عن أبواب الحكام راغباً في العلم ونشره، ولقد صدق الامام ابن حجر (م عام 852 هـ/1448م) حين قال عنه ناقلاً عن غيره «وكان من الرواة المكثرين والأئمة المشهورين»⁽¹⁰⁾.

له آثار يمكن حصرها كما تشير إلى ذلك المصادر في :

1 - كتاب البدع والنهي عنها⁽¹¹⁾.

2 - كتاب النظر إلى الله تعالى وما جاء فيه من الحديث⁽¹²⁾.

(9) انظر ترجمة عند القاضي عياض بن موسى السبتي، ترتيب المدارك ج 4 ص 435 وما بعدها، وابن فرحون (ابراهيم) الديباج المذهب ص 239 وما بعدها.

(10) لسان الميزان ج 6 ص 417.

(11) انظر كحالة (رضا)، معجم المؤلفين ج 12 ص 94.

(12) انظر ترتيب المدارك ج 4 ص 440.

- 3 — كتاب العباد والعباد (وهو في موضوع الزهد والرقائق)⁽¹³⁾.
 - 4 — كتاب مكنون السر ومستخرج العلم (في الفقه المالكي)⁽¹⁴⁾.
 - 5 — كتاب الصلاة في النعلين⁽¹⁵⁾.
 - 6 — كتاب رسالة السنة⁽¹⁶⁾.
 - 7 — كتاب القطعان في السنة⁽¹⁷⁾.
- عاش ابن وضاح أكثر من ثمانين سنة بذها بسخاء غير ضنين في خدمة العلم والسنة غير أبه بحطام الدنيا الذي يتكالب عليه الناس — وفيهم علماء — للأسف، مع أن الحياة أخذ وعطاء ليسير ركب الوجود سويّاً على صراط مستقيم.
- وكانت وفاة ابن وضاح (عام 287هـ/ سنة 900م)⁽¹⁸⁾ بعد جهاد مُضْن في خدمة المعرفة وفي مقدمتها السنة المطهرة.

2 — المضمون

إن الكتاب حديث عن البدعة والنهي عنها، كما يؤكد ذلك العنوان نفسه، وقد عقد المؤلف لهذا الموضوع أبواباً وشفعها بنماذج واقعية للمراساة البدعية.

وبعدها يطرح موضوع النهي عن الجلوس مع أهل البدع ومخالطتهم، ويطرح موضوع توبة صاحب البدعة ويختم بالحديث عن نقض عرى الإسلام وإظهار البدع.

وزيادة في الإيضاح والبيان نسوق ما أورده المؤلف من مباحث بترتيبه :

البدع والنهي عنها — باب ما يكون بدعة — باب كل محدثة بدعة — باب إحداث البدعة — باب تغير البدعة — ما جاء في اتباع الأذان — ما جاء في

(13) نفسه.

(14) انظر الزركلي (خير الدين) الأعلام ج 7 ص 133.

(15) انظر ترتيب المدارك السابق.

(16) نفسه.

(17) نفسه.

(18) وقيل عام 286 هـ انظر المصدر السابق.

ليلة النصف من شعبان — كراهية اجتماع الناس عشية عرفة — النهي عن الجلوس مع أهل البدع واخلطتهم والمشى معهم — باب هل لصاحب البدعة توبة — قصة صبيغ العراقي — باب في نقض عرى الإسلام ودفن الدين وإظهار البدع — باب فيما يدال الناس بعضهم من بعض والبقاع — الخاتمة.

3 — المنهج

نهج ابن وضاح في كتابه (البدع والنهي عنها) منهج المحدثين، وهذا ليس بدعاً منه فهو محدث الأندلس الذي رحل وجاب في سبيل الرواية كما هو سنن المحدثين منذ أن بدأت الرحلة تترى، لذلك رصد كتابه هذا لتتبع الأحاديث والأخبار والآثار في موضوع البدعة، وتوسل في ذلك بالإسناد واستعمل من صيغ التحمل أكثر ما استعمل (حدثنا) وهو من أقوى ما يستعمل في هذا المجال.

فالمنهج يعكس الثقافة الفكرية الأصيلة للمؤلف في توثيق النص دون أن يستشرف هذا المنهج أبعاد النص في التحليل، فذاك نعثر عليه عند غيره ممن جاءوا بعده.

وبحسب هذا المنهج أنه جمع النصوص وحاول توثيقها عن طريق الرواية المسندة وإن كان في هذه الرواية ما فيها من خلل، سنشير إلى نماذج منه، وهو في الحق، لا تكاد يخلو منه مصنف من مصنفات السنة غير صحيح البخاري ومسلم.

أ — مع تحقيق الأستاذ محمد أحمد دهمان

الكتاب ومنهج التحقيق

إن للتحقيق منهجاً علمياً يجب على الباحث الالتزام به لأجل أن يضمن النتائج الصحيحة لمشروعه العلمي ويُسيِّجُه بضوابط علمية سليمة تطرد كل خائبة شك يمكنه أن تحوم حوله.

وليس بخاف أن من هذا المنهج ما يمارسه الباحث الفاحص قبل الشروع في عمله التوثيقي، ومنه ما يتطلب الشروع في ممارسته بعد ذلك، وفيما يلي البيان مفصلاً.

1 — قبل التحقيق.

تسبق مرحلة التحقيق مرحلة البحث عن نسخ النص، والنسخة المعتمدة هي نسخة الأم ثم تليها النسخة المأخوذة عنها، ثم التي تليها.

فنسخة الأم إذاً كما هو متفق عليه في مناهج التحقيق هي المعتمدة، والنسخ الأخر — إن وجدت — تعد أصولاً ثانوية، وإن فقدت الأم فالمعتمدة حينذاك هي النسخة القرية من نسخة الأم يعني التي أخذت عنها مباشرة — كما سبق الإلماح منذ لحظة — أو أخذت عن الفرع أو تكون النسخة أقرب زمنياً لزمن المؤلف.

في هذه الحالة يستطيع الباحث المحقق أن يرتب النسخ مراعيًا مراتب التفاضل فيها ومستعينا بها أي استعانة في تحقيق النص على النهج الأقوم.

فمحقق كتاب (البدع والنهي عنها) لم تتوافر لديه نسخة الأم ولا النسخ الأخرى المنقولة عنها مباشرة أو المنقولة عن الفرع أو القرية من زمن المؤلف، وإنما توافرت لديه نسخة واحدة ليس إلا حفلت بالتصحيف وامتلات بالأخطاء كما قال المحقق نفسه في المقدمة بالحرف الواحد: «وقع بيدي هذا الجزء منذ بضع سنين، فكان المانع لي من نشره كثرة التصحيف فيه حتى قلما يخلو سطر منها فتمهلت في نشره علني أعثر على نسخة ثانية تعينني على تصحيحه».

واكتفى المحقق بهذا الوصف للنسخة ولم يعرج بالحديث عن خطها ولا عن ورقها ولا عن تاريخها وتاريخ نسخها، ولا عن مكان وجودها ورقم تسجيلها. واكتفى بالإضافة إلى ذلك بما ورد في آخر الكتاب وهو مايلي «قرأه مالكة الفقير إلى رحمة ربّه الكريم الخلاق محمد بن موسى علاق وغفر الله له بمنه وكرمه بتاريخ ثالث عشر من شعبان سنة إحدى وثمان مائة».

على حين النسخة المعتمدة لدى المحقق توجد بدار الكتب الظاهرية فهرس التصوف 1/ 173 — عدد الأوراق 24 ورقة وقرئت النسخة من محمد بن موسى بن علاق وهو مالكةا ونسخت من قبل ابراهيم بن سعيد الحوراني بتاريخ 793هـ.

وكان على المحقق وهو بهم بالشروع في عمله العلمي هذا أن يبذل الجهد للبحث عن نسخ أخرى في الخزائن الأخرى حتى يستطيع — إن عثر على نسخ — أن يخرج الكتاب في الصورة العلمية محققاً لما ترصاه أصول التحقيق وموثقاً لما تبغيه ضوابط التوثيق.

غير أن شيئاً من ذلك لم يحدث، وآية هذا أن المحقق لم يحاول استثمار النسخة المعتمدة نفسها واكتفى بأن صرح بأن الكتاب وقع في يده وأنه مليء بالأخطاء دون أن يشرح لنا الأمر بوضوح وأنه يدلنا على المكتبة أو المكان الذي كان المخطوط يرقد بين أحضانه.

وليت المحقق استفاد مما في يده ورآح يدرس المخطوط دراسة علمية من حيث ورقه ومداده وخطه ويحاول أن يثبت نسبة الكتاب لصاحبه، وذلك بمراجعة المصادر التي أشارت إليه أو اعتمدته مصدراً من مصادرها مثل كتاب (الحوادث والبدع) للطرطوشي الذي نقل عنه وإن لم يُصرَّح باسم الكتاب، لكن النص المنقول يقطع لا محالة بهذا الأمر، ودليل ذلك أن الطرطوشي يذكر بصراحة رواية ابن وضّاح مع حذف السند وذلك في فصل عن بدع منتصف شعبان وهو نفسه الوارد عند ابن وضّاح في كتابه بعنوان (ما جاء في ليلة النصف من شعبان)⁽¹⁹⁾ قال الطرطوشي مستشهداً: «روى ابن وضّاح عن زيد بن أسلم قال: ما أدركنا أحداً من مشيختنا ولا فقهاءنا يلتفتون إلى النصف من شعبان ولا يلتفتون إلى حديث مكحول ولا يرون لها فضلاً على ما سواها».

«وقيل لابن أبي مليكة إن زياداً التميمي يقول: إن أجر ليلة النصف من شعبان كأجر ليلة القدر فقال: لو سمعته ويدي عصا لضربته وكان زياد قاصاً»⁽²⁰⁾.

وقد نقل الطرطوشي عن ابن وضّاح في مواضع مختلفة من كتابه⁽²¹⁾، وكلها تؤكد أن المصدر المنقول عنه هو (البدع والنهي عنها)؛ لأنّ هذا الكتاب الوحيد — فيما نعلم — خصصه ابن وضّاح لمبحث البدعة، ومن ينقل خبراً أو حديثاً برواية ابن وضّاح في البدعة فإنما ينقل من كتابه هذا.

(19) انظر ص 46.

(20) انظر ص 119 وانظر بعد ذلك تعقيب الطرطوشي على ما يمارسه الناس من بدع في هذا الشهد، غير أنه لم يناقش النصوص الضعيفة والموضوعة في هذا المبحث، مع أن الوارد في ذلك إما ضعيف أو موضوع راجع على سبيل المثال (محمد الطاهر) تذكرة الموضوعات ص 117.

(21) انظر مثلاً ص 115 فصل في اجتماع الناس في سائر الآفاق يوم عرفة، وانظر عند ابن وضّاح ص 46 تحت عنوان: كراهية اجتماع الناس عشية عرفة.

ويدل هذا على أن الطرطوشي كان يملك نسخة من الكتاب في القرن الخامس أو أوائل السادس الهجري وهي أقرب نسخة إلى زمن ابن وضّاح — إن وُجِدَتْ — وأجود نسخة — إن وُجِدَتْ أيضاً مادام الطرطوشي امتلكها وقرأها، وليس من ريب في أن قراءة العالم لكتاب ما غير قراءة الإنسان العادي، إذ العالم لن يتقاعس عن إجراء التصحيح على ما يقرأ — إن رأى المقروء مفتقراً إلى ذلك — حتى يستقيم المتن على الوجه المطلوب كما أراده المؤلف نفسه، وقد لا يجتزىء بذلك فيطرر ويعلق ويعقب كما نلاحظ ذلك مبثوثاً في ثنايا مخطوطاتنا المختلفة على مر العصور.

ونسأل بعد هذا أين هي هذه النسخة التي كان يستقي منها الطرطوشي ؟
الجواب إن الزمان كفيل بالكشف عنها كما كشف عن كثير غيرها.

ومن المصادر المهمة التي اعتمدت كتاب ابن وضّاح مصدراً كتاب (الاعتصام) للإمام الشاطبي (م عام 790هـ / 1388م) فقد نقل عنه هو الآخر في غير ما موضع من الكتاب من ذلك قوله مستشهداً على ذم البدعة حاذفاً السند «وذكر ابن وضّاح قال : سئل عاصم بن بهدلة وقيل له : يا أبا بكر هل رأيت قول الله تعالى (وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر ولو شاء لهداكم أجمعين) ؟ قال : حدثنا أبو وائل عن عبد الله بن مسعود قال : خط عبد الله خطاً مستقيماً وخط خطوطاً عن يمينه وخطوطاً عن شماله فقال : خط رسول الله ﷺ هكذا فقال للخط المستقيم هذا سبيل الله وللخطوط التي عن يمينه وشماله هذه سبل متفرقة على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه» والسبيل مشتركة قال تعالى : «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه» (22).

وهو ما رواه ابن وضّاح بسنده في (باب كل محدثة بدعة) (23)، فالنقل عن ابن وضّاح من كتابه (البدع والنهي عنها) جد واضح وإن لم يصرح به الإمام الشاطبي أيضاً وقد تكرر النقل عنه في غير هذا المكان (24) — كما سبق الإيماء منذ

(22) انظر ج 1 ص 59.

(23) انظر ص 31.

(24) انظر مثلاً ج 1 ص 81 فصل في ذم البدعة وانظر عند ابن وضّاح ص 38 باب تغير البدعة.

لحظة — وذاك يدل دلالة قاطعة على أن الشاطبي قرأ نسخة من هذا الكتاب، وهذا يحفزنا إلى أن نقول عنها — إن وجدت — ما سبق أن قلناه عن نسخة الطرطوشي.

ونسأل بعد هذا أيضاً أين هي هذه النسخة التي كان يستقي منها الشاطبي ؟
الجواب إن الزمان كفيل بالكشف عنها كما كشف عن كثير غيرها وليس بغريب أن يفجأنا بالكشف عنها وعن نسخة الطرطوشي إن صح كل ما ذهبنا إليه وإن لم يصح الكل فقد صَحَّ البعض، وهو قراءتهما النسختين من الكتاب ووجود الكتاب إبان حياتهما.

مهما تكن الحال فقد قصرَ المحقق في هذا المجال ولم يُعِر الاهتمام لكل هذه المعلومات حول المخطوط، مما ينير الطريق لتحقيق النص على النمط العلمي الجاد ولا يمكن الاستغناء عنها قبل الشروع في التوثيق، إذ كيف يتأتى توثيق عمل علمي دون أن يتعرف المحقق حقيقة نسبة هذا العمل لصاحبه وتاريخ نسخه وقيمته، وهكذا دواليك مما يؤلف الانطلاقة الأساس للعمل التوثيقي ويوطئ له الأكثاف لأن يرقى مستوى الجودة والالتقان والإحكام.

2 — تحقيق النص

بعد هذه المرحلة تحين مرحلة التهيؤ لتحقيق النص، ومحاولة إخراجه جميل الحلقة وضاء الملامح كما يريد أن يراه عليه صاحبه، مع ما يصحب ذاك التحقيق من تعليق يثري النص ويغني حقله ومع ما يرتكز عليه من تحرٍ للأمانة العلمية.

فما هو جهد الأستاذ دهمان في تحقيق المتن ؟

يمكن أن نلخصَ جهد الأستاذ دهمان في أنه تعامل مع المتن — والمتن الذي بين يديه مجموعة نصوص تتألف من أحاديث وآثار وأخبار الصحابة برواية ابن وضَّاح — تعاملًا يقترب من الصورة العلمية، ذلك أنه حاول أن يخرج لنا صورة المتن سليمة، بالجملة والتفصيل، من الأخطاء إلّا في القليل مما سنذكره فيما بعد، وهذا لم يتأتَّ للمحقق إلّا في إطار قراءة مترتبة صحيحة، مع أن النسخة التي بين يديه مليئة بالأخطاء، وقد أعاناه على ذلك رجوعه أحياناً إلى المصادر الحديثية يحاول في ضوئها توثيق النص.

نلاحظ أن تصور المحقق لمنهج التحقيق تمثّل فيما يلي :

- 1 — العناية بقراءة المتن قراءة قلّ فيها الخطأ
- 2 — شرح بعض المفردات اللغوية.
- 3 — التنبيه على بعض الفراغات أو بعض الخلل في التركيب.
- 4 — الإحالة على بعض مظان النصوص.

وليس من ريب عندي في أن هذا التصور لمنهج التحقيق غير سليم قطعاً، بل إنه يميّز بغير قليل من ملامح القصور، ذلك أن تحقيق أي نص لا بد وأن يركّز على مقوّمات التحقيق العلمي الحديث الآتية :

1 — دراسة عن الكتاب ومؤلفه دراسة نقدية تكون رافداً ثرياً للعمل التوثيقي.

2 — قراءة النص قراءة صحيحة، ومحاولة سدّ النقص، إن كان هناك نقص، وضبط ما يفتقر إلى ضبط من كلمات.

3 — التعليق على النص فيما هو في حاجة إلى تعليق كالتعريف بالأعلام وشرح الإشارات التاريخية وتفسير المصطلحات الأدبية والعلمية، وسوى ذلك مما قد يغمض أو يعتاض على القارئ.

4 — وضع الفهارس، إذ الفهارس ترفد عمل المحقق، فتعطي الصورة العلمية الجادة، تتمثل في إبراز فوائد النص الخفية، وضبط المعلومات ضبطاً متقناً.

ولا ننس أن الفهارس أنواع : فهارس الأعلام وفهارس القبائل والبلدان، وفهارس القوافي والأمثال والكتب، وهناك فهارس أُخر يجب استعمالها، وذلك بحسب ما تفرضه طبيعة الموضوع، إذما يصلح منها لموضوع قد لا يصلح لموضوع آخر، وهذا يعرفه كل من عانى البحث العلمي واحتكّ به وخبر أسرارهِ وأغواره.

ولا ننس أيضاً أن نشيد بخصيصة تميّز بها الفهارس، هذه الخصيصة تتجلى في تعبيد السبل للباحث أو القارئ ليتوصل إلى المعلومات المنشودة مُختصرة له الزمن، ضامنة ربح الوقت، واقية إياه لفحة العناء ولسعة الإجهاد، مما قد يُحسّه أكيداً حين يتعامل مع عمل آخر لا يتوافر على مقومات التحقيق العلمي.

وعند ما نوازن بين تصور المحقق لمنهج تحقيقه وبين التصور الحق لمنهج التحقيق المتمثل في المقومات السالفة نجد أنه أحلّ بكثير من أبعاد هذه المقومات، غير أنه وُفق في قراءة النصوص قراءة صحيحة في غالب الأحوال، ولذلك سنحاول أن نقف مع معالم التوفيق في التحقيق غير مُقصرين في جلائها كما سنحاول أن نقف مع معالم الاخفاق فيه — وهي كثيرة — غير مقصرين كذلك في جلائها خدمة للحق، ولا شيء غير الحق.

1 — إهمال الدراسة عن الكتاب ومؤلفه

لقد اجتزأ الأستاذ أحمد دهمان بتحرير مقدمة موجزة جداً ضمّنها الحديث عن مضمون الكتاب لم تتجاوز صفحتين أشار فيها إلى أن هذا المضمون يحتوي أحاديث شريفة وما روى من الآثار والأخبار عن الصحابة والتابعين. كما أشار فيها إلى أن الكتاب ربما يعد أول ما صنف في هذا الموضوع ؛ لذلك اعتمدته مصادر مهمة.

ثم اجتزأ الأستاذ دهمان بإفراد ثلاث صفحات لترجمة ابن وضاح منقولة عن الديباج المذهب لابن فرحون (م عام 799هـ = 1397 م). هذا كل ما أورده الأستاذ دهمان عن الكتاب ومؤلفه، فهل ذاك كافٍ لخدمة ما يرمي إليه التحقيق ؟

الجواب لا، لأن التحقيق يحتاج إلى دراسة تُقدّم بين يديه عن مضمون الكتاب ومؤلفه، وليست الدراسة هي حشد معلومات مختزلة جداً عن مضمون الكتاب وحشد ترجمة منقولة بفصها ونصها، بل الدراسة العلمية غير هذه جزءاً، إنها تركز على بحث مضمون الكتاب من جوانب ؛ جانب التأليف فيه وجانب موازنته بغيره مما طرحته كتب أخرى قبله وبعده، وجانب رأي العلماء فيه وجانب المنهج الذي سلكه المؤلف في تأليفه.

كما تركز على بحث ترجمة المؤلف في نشأته الأولى وفي بيئته العلمية والاجتماعية والسياسية وإبراز شخصيته العلمية المتميزة ومدرسته الحديثية وآثاره التي خلفها، وما تفرّدت به من خصائص وما استدرك عليه وهلم جرا.

بنظير هذا تكون الدراسة رِفقاً للعمل التوثيقي ؛ لأنها اضطلعت بإلقاء الأضواء

حول مضمون الكتاب من كل جوانبه، وحول ترجمة مؤلفه من كل جوانبها أيضاً،
وجميع ذلك يدخل في دائرة منهج التحقيق اليوم، ولا يمكن فصله عنه بحال.

2 — قراءة النص.

لم يذخر المحقق وسعاً في قراءة نصوص الكتاب على الوجه الصحيح، ولا أرتاب
في أنه رجع إلى بعض المظان، يدل على ذلك بعض تعليقات الهوامش، ولا أرتاب
كذلك في أنه استعان بها في قراءة النصوص، وكان من الممكن أن يرجع إلى كل
المظان التي احتوتها، لأن الكتاب — كما سبق الإلماع — مجموعة من الأحاديث
والآثار والأخبار المروية عن الصحابة والتابعين، وبذلك سيثري عمله التوثيقي
ويشد من أزره شداً؛ إذ سيعطيه الوجه الحق للتوثيق مادام الاعتماد سيستند إلى
مصادر قطعية الثبوت — وإن كان فيها الضعيف والموضوع لا في جميعها جزماً
— لأنها تمثل مدونات لها وزنها المتميز في حفظ الحديث والآثار والأخبار، لم
يعد هناك ريب في تقبلها منابع ثرية في هذا المجال.

مهما تكن الحال فإن المحقق استطاع أن يقدم النصوص سليمة في عمومها
إلا ما كان من هفوات لغوية، وثغرات تتعلق بقراءة النص وما وردت فيه من
فراغات، ومع ذلك فهذا لا يطعن في العمل مادام صورته سليمة، وما دام المحقق
استطاع أن يتغلب على صعوبة رداءة النسخة التي بين يديه، ولا بأس أن نشير
إلى بعض هذه الهفوات، من ذلك ما رواه ابن وضاح بسنده عن عبد الرحمن
بن أبي بكرة قال: كنت عند الأسود بن سريع، وكان مجلسه في مؤخر المسجد
الجامع فافتتح سورة بني إسرائيل حتى بلغ (وكبره تكبيراً) فرفع أصواتهم الذين
كانوا جلوساً حوله فجاء مجالد ابن مسعود يتوكأ على عصاه فلما رآه القوم قالوا
مرحباً مرحباً اجلس قال: ما كنت لأجلس إليكم وإن كان مجلسكم حسناً،
ولكنكم ضيعتم قبل شيئاً أنكره المسلمون فأياكم وما أنكر المسلمون»⁽²⁵⁾.

فقوله «فأياكم وما أنكر المسلمون» خطأ نحوي فادح؛ ذلك أن كلمة
«المسلمين» جاءت فاعلاً، وكان من الواجب أن تكون الجملة هكذا «فأياكم وما
أنكر المسلمون» قالوا وهنا نائبة عن الضمة في جمع المذكر السالم، لأن التحذير

في الجملة مما أنكره المسلمون فهم الذين، إذًا، قاموا بفعل الإنكار، ومثل هذه القاعدة النحوية المشهورة أشار إليها ابن آجروم (م عام 723هـ/ 1323م) في قوله : «وأما الواو فتكون علامة للرفع في موضعين : في جمع المذكر السالم الخ»، وقد ضمّن ذلك العُمريطي (م بعد عام 988هـ/... بعد عام 1580 م) منظومته (الدرة البهية، نظم الآجرومية) فقال :

والواو في جمع الذكور السالم
كالصالحون هم أولو المكارم

ولا أظن أن هذا غلط طباعي، إذ بين رسم الواو ورسم الياء فرق شاسع يصعب — فيما يبدو لي — الخلط بين هذا وذاك إلا في حالات نادرات.

هذا من نحو ومن نحو آخر فإن النسخة التي اعتمدتها الدكتور (م إساييل) (Ma, ISABEL) في تحقيقها كتاب البدع وسيأتي الحديث عن ذلك — وردت فيها الكلمة — يعني كلمة المسلمين⁽²⁶⁾ — صحيحة، على حين أن المحققة أثبتت في الهامش الكلمة المذكورة كما وردت خاطئة في نسخة الظاهرية من غير أن تعلق على الخطأ مصححة كما يقتضي منطق التحقيق ، كما أن الأستاذ دهمان لم يعر أي اهتمام لها وقد وردت في صلب النص، وكأن الكلمة صحيحة وليست من زلة قلم الناسخ.

ومن ذلك أيضاً ما رواه ابن وضاح بسنده ان رسول الله ﷺ قال :

«كيف بكم إذا فسق شبانكم وطغت نسائكم وكثر جهالك»⁽²⁷⁾.

لقد وردت همزة (نسائكم) في الكتاب مكتوبة على نبرة أي على سن ترتكز عليه، وكأن الكلمة جاءت مجرورة على حين جاءت مرفوعة لكونها فاعلاً، والهمزة إذا كانت متطرفة واتصل بها ضمير متصل خرجت عن التطرف، وأصبح حكمها حكم همزة المتوسطة، يعني أنها إذا وقعت الضمة عليها أو على الحرف الذي قبلها كانت الغلبة لهذه الضمة، لذلك تكتب على الواو في حالة الرفع، وإذا كانت في حالة النصب تكتب على السطر، فالقاعدة، الإملائية تابعة للحالة الإعرابية للكلمة.

(26) 166.

(27) ص 60.

ولا أظن أيضاً أن هذا غلط طباعي، وإنما هو غلط ناشئ عن النسخ فعوض أن يكتب الناسخ الهمزة على الواو لكون الكلمة فاعلاً كتبها على النبرة كما لو كانت مجرورة، وهذا بلا ريب غلط نحوِّي نشأ عنه غلط إملائي.

التصحيف والتحريف

يجدر بجانب ذلك أن نشير إلى بعض ما يواجه قراءة النص من مصاعب ينتج عنها ما يسيء إلى العمل التوثيقي إذا لم يتغلب عليها المحقق بجده وكده ومعرفته وتجربته.

إن من الآفات التي تعتور عمل المحقق في مرحلة قراءة النص التصحيف والتحريف، والتصحيف ينشأ عن مخالفة بتغيير بحرف أو حروف مع بقاء صورة الخط واضحاً في السياق، فإن كان ذلك بالنسبة إلى النقط فالمصحف وإن كان بالنسبة إلى الشكل فالمحرّف كما قال الحافظ ابن حجر⁽²⁹⁾ رحمه الله (م عام 852 هـ/1448م) على حين السيوطي (م عام 911هـ/1505 م) لم يفرق بينهما تفريقاً واضحاً في المزهر⁽²⁹⁾، وكذلك بعض القدامى.

من نماذج التصحيف ما جاء في هذا السند قال : «رثنا أسد قال نا محمد بن حازم عن الأعمش عن ابراهيم قال عبد الله : إني لأمقت القارئ أن أراه سميناً نسياً للقرآن»⁽³⁰⁾.

والصواب هو محمد بن خازم بالخاء، لا بالخاء، إذ محمد بن حازم مجهول، وعن بن خازم بالخاء معروف إلا أنه فيه مقالاً إذا كانت روايته عن غير الأعمش، وقد رمي بالإرجاء⁽³¹⁾.

فالتصحيف كما نرى في النقط وصورة الخط بقيت واضحة، وقد قلب الحقيقة رأساً على عقب، إذ جعل المعروف مجهولاً، وقد يجترح التصحيف ما هو أشد وأنكى.

(28) شرح نخبة الفكر ص 22.

(29) ج 2 ص 222 وما بعدها.

(30) البدع ص 73.

(31) الذهبي (محمد) الميزان ج 4 ص 575 ت 10618.

ومن نماذج التحريف ما جاء في هذا الأثر عن خديفة قال : «أجود ما أضاف على الناس اثنان أن يؤثروا ما يرون على ما يعملون وأن يضلوا وهم لا يشعرون قال سفيان هو صاحب البدعة»⁽³²⁾.

والصواب هو : أخوف ما أخاف ولا معنى لأجود مطلقاً، فالتحريف وقع في الحرف وغير الصورة، وقد قلب الحقيقة أيضاً رأساً على عقب ؛ إذ جعل الأخوف أجود والسياق يرفض ذلك رفضاً باتاً.

الضبط.

ومما يواجه المحقق أثناء قراءة النص صعوبة في ضبط بعض الكلمات تفتقر إلى ضبط تتعلق بالأعلام، أو تتعلق بألفاظ غير متداولة وهكذا، ذلك أن كل نص إلا ويتوافر على بعض من هذا، والأمر، في الحق، يرجع إلى طبيعة كل موضوع. المهم هو أن الضبط يخدم التوثيق ويُوْطَى له الأكناف وإهماله يجني عليه.

وكتاب (البدع).. يحفل بأسماء الأعلام تحتاج إلى ضبط، وكلمات تفتقر إلى شرح أو ضبط وإن كان المحقق قد فعل شيئاً من ذلك أحياناً، غير أن هذا لم يكن كافياً.

فمن الأعلام المهمة الضبط عند الأستاذ دهمان (شبابه)⁽³³⁾. والقارئ العادي وغير العادي قد يلتبس عليه الأمر في ضبط شينيه، فلا يدري هل هي مفتوحة أم مضمومة أم مكسورة، وقد يلتبس عليه الأمر كذلك في بائه فلا يدري هل هي مشددة أم مخففة، وليس هذا بغريب فإننا نسمع الخطأ في نظائر هذه الأعلام ممن يدعون التخصص في هذا المجال.

وضبط هذا العلم هكذا (شبابه)⁽³⁴⁾ (فتح الشين وباء مخففة)، وهو شابة بن سوار اختلف في توثيقه⁽³⁵⁾.

ومن الكلمات المهمة الضبط عنده كلمة (الترقوة) وهي كلمة تفتقر إلى ضبط

(32) البدع ص 36.

(33) ص 20.

(34) الذهبي، المشتبه في الرجال أسمائهم وأنسابهم ص 386.

(35) الذهبي، الميزان ج 2 ص 260 ت 3653.

لكون وزنها غير متداول تداولاً شائعاً، والغريب حقاً أن الأستاذ دهمان أشار إلى شرحها في الهامش غير ملتفت إلى ضبطها.

وضبط الكلمة هكذا (تَرْقُوة) (فتح التاء وسكون الراء وضم القاف وفتح الواو، ثم تاء مربوطة)، لذلك كان وزنها هو (فَعْلُوة)⁽³⁶⁾.

وغير هذا وذاك من مهملات الأعلام والكلمات، وكان من الواجب أن تضبط خدمة للتوثيق، وكان من الأجدر، بجانب ذلك، أن تضبط النصوص كلها مادامت نصوصاً حديثة وآثراً للصحابة والتابعين حتى يقرأها من يقرأها قراءة سليمة خدمة للنص الإسلامي وخدمة للتوثيق أيضاً.

وأحب أن أختتم في الأخير هذا الموضوع بقولي معيداً إلى الأذهان بأن للضبط وزناً أي وزن في دعم الأمانة العلمية والحفاظ على مضمون النص.

وأحب أيضاً أن أضرب لذلك مثلاً وارداً في الكتاب — وله نظائر — فبسند ابن وضاح إلى حذيفة قال : «لَتَنْقُضَنَّ عِرا الإسلام عروة حتى لا يقول عبد مه مه إلخ»⁽³⁷⁾.

ف فعل المضارع (لتنقضن) جاء مؤكداً بنون التوكيد الثقيلة مسنداً إلى جماعة الذكور، فقد ينطقها القارئ غير العادي وأعني به المثقف أو العالم على غير وجهها الحقيقي، وأما القارئ العادي فلا يخالفني الشك في أنه سيخطئ في قراءتها، فإذا نطقها صحيحة فعلى وجه غير مقصود.

فضاد هذا الفعل، إذأ، قد تنطقها الألسنة على ثلاثة أوجه بالضم أو الفتح أو الكسر، وفيها وجه واحد فقط صحيح حسب ما يدل عليه معنى النص، وفيما يلي البيان مفصلاً.

قلنا : إن الألسنة قد تنطق ضاد الفعل على ثلاثة أوجه بالضم أو الفتح أو الكسر، فالضم، وهو الصحيح — بسبب إسناد الفعل المؤكد إلى جماعة الذكور، وكان الأصل هكذا (لتنقضُونَن) فحذفت نون الرفع لتوالي الأمثال — أي لتعدد، النور وتكرارها — ثم حذفت الواو لالتقاء الساكنين.

(36) الفيروزبادي محمد بن يعقوب القاموس المحيط، فصل التاء، باب القاف ج 3 ص 216.

(37) ص 71.

— والمقصود بالساكنين واو الجماعة ونون التوكيد — وبقي ما قبل الواو بالضم، إشعاراً بما حذف، فصار الفعل على هذه الصورة (لتنقُضَنَّ).

وأما الفتح فبسبب إسناد الفعل المؤكّد إلى ياء المخاطبة، ويقع فيه من الحذف ما عرفناه في الإسناد لواو الجماعة، إذ تحذف نون الرفع وتحذف الياء وتبقى الكسرة دالة عليها، فصار الفعل على هذه الصورة (لتنقُضَنَّ).

وإلى قاعدة تجريد آخر الفعل بمجانس الضمير متى أسند إليه يشير إمام نحاة عصره محمد بن مالك (م عام 672هـ/1273م) في الألفية :

واشكله قبل مضمر لين⁽³⁸⁾ بما جانس من تحرك قد علماً
كل هذا قد يقع فيه القارئ وحتى ولو لم يقع فيه فإنه لا يسوّغ إغفال ضبط
أمثال هذه الكلمات على الخصوص، وبيان بنيتها نحوياً بإيجاز مفيد، وما وضع
النحو إلاً للبيان، والتوضيح، والذي يسترعي النظر أن الأستاذ دهمان ما كلّف
نفسه مؤونة وضع الشدة فوق نون التوكيد، وهو أيسر ما يمكن أن يفعله في
هذا المجال.

3 — التعليق

النص أيّ نص في حاجة إلى تعليق مّا، تعليق يتصل بأعلام الناس أو أعلام
البلدان أو يتصل بالآيات القرآنية والصور الواقعة فيها، أو ما يتصل بتخريج
الأحاديث والآثار، أو ما يتصل ببيان نسبة بين شعر لقائله أو ببيان مثل من الأمثال
العربية أو شرح لفظ صعب، وهكذا دواليك.

وكتاب (البدع) مفتقر إلى تعليقات على كل ما سبق بيانه باستثناء ما يتعلق
بالآيات الشعرية والأمثال العربية فما ورد شيء من ذلك فيه، وهذا يعني أن
الأستاذ دهمان أهمل تعليقات عدة، منها ما يتعلق بالأعلام وما يتعلق بالآيات الكريمة
وتخريج الأحاديث والآثار، ولم يهتم بذلك إلا في القليل، بهذا يكون قد حرم
القارئ فوائد وجشّمه تعب الاستفسار أو البحث عن كثير من القضايا، كما حرم
عالم البحث العلميّ تمثّل النموذج الأفضل في العمل التوثيقيّ

(38) المراد بالمضمر اللين ألف الاثنين وواو الجماعة وياء المخاطبة.

ولو رحنا نسرد ما أهمل التعليق عليه الأستاذ دهمان في هذا الشأن ما أسعف المجال الرغبة في الحديث المفصل عند كل ذلك، فالأعلام كثيرة والآيات عديدة والأحاديث والآثار وافرة.

وحسبنا هنا أن نوكد وجوب تخريج النصوص ليس إلا ؛ لأن الأمر بهم الجانب العَقْدِيّ والجانب التوثيقيّ معاً.

إن الكتاب مجموعة من نصوص مروية فيها الصحيح والضعيف والموضوع، وهذا يتطلب جهداً مضنياً في تحقيقها يفوق الجهد المبذول في تحقيق غيرها، ويتطلب في الوقت نفسه تخصصاً في هذا الميدان، ومن هنا مأتى الجهد المضني.

ولامراء في أن طبيعة موضوع الكتاب، إذًا، تفرض تخريج النصوص حتى ولو لم يكن فيها الضعيف والموضوع، وذلك بالإشارة إلى مظانها توثيقاً لها، أمّا وقد ورد فيها ما ورد من ضعيف، وموضوع فالأمر يستدعي بإلحاح تخريج النصوص بإتقان تام وغربلتها للتحذير ممّا فيها من مغشوش ساهم بحظ وافر في الإساءة إلى عقيدة الإسلام بإدخال مظاهر الشعوذة إليها وأفكار باطلة هدامة كأفكار الطرقيّة على مختلف أشكالها وأتماطها واستدراكاتها على الشرع الحكيم بما اخترعته من أذكار شركية وصلوات مختلفة مخيفة ما أنزل الله بها من سلطان، وغير أفكار الطرقية من المبتدعة الذين لم يتورّعوا عن نصب الفخاخ لشرع الله تعالى لأجل القضاء عليه وإقامة دولة الابتداع على أنقاضه طمعاً في تحقيق مآربهم ﴿يريدون أن يُطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون﴾ (39).

ولهذا فالكتاب في هذا الجانب مفتقر كل الافتقار إلى التخرج، العلميّ لبيان مراتب النصوص، كما سبق أن قررنا، وإلاّ لم يعرف الدقيق من التّخالّة ولم يميّز بينهما إلاّ القليل جداً جداً، ويبقى الكتاب على حاله مرعى الدقيق والنخالة معاً.

ولا ننهي الحديث عند هذا دون أن نقدم أتمودجين : واحد للضعيف وواحد للموضوع مما ورد في الكتاب استدلالاً على ما نقول.

من الآثار الضعيفة النص الآتي :

(39) التوبة : 32.

«حدثني محمد بن وضاح قال : حدثني محمد بن مُصَفَّى قال : حدثني سويد بن عبد العزيز قال : نا سيار أبو الحكم عن الشعبي أن عمر بن الخطاب كان يضرب الرجيين الذين يصومون رجب كله قلت لمحمد بن وضاح لأي شيء كان عمر يضرب الرجيين قال : إنما هو خبر جاء هكذا ما أدري أيصح أم لا وإنما معناه خوف أن يتخذوه سنة مثل رمضان»⁽⁴⁰⁾.

النص فيه سويد بن عبد العزيز، وهو من الضعفاء قال عنه أحمد وغيره ضعيف وقال عنه ابن معين ليس حديثه بشيء وقال عنه البخاري في بعض حديثه نظر⁽⁴¹⁾، وهذا كاف لجعل النص ضعيفاً دون الخوض فيما يرمي إليه مضمون النص من المحافظة على السنة ومقارعة البدعة ومن الآثار الموضوعية النص الآتي :

«نا أسد قال : نا عبد الله بن خالد عن بقية قال : حدثني رجل من أهل الكوفة عن عمرو بن قيس عن الأصمغ بن نباتة، عن علي بن أبي طالب قال : ما كان رجل على رأي من البدعة فتركه إلا إلى ما هو شر منه»⁽⁴²⁾.

النص فيه رواية عن مجهول وهو رجل من أهل الكوفة فمن يكون هذا الرجل ؟، وفيه الأصمغ بن نباتة وهو عند النقاد من المحدثين كذاب، وعند البعض الآخر ليس بثقة ومتروك⁽⁴³⁾، وهذا كاف لجعل النص مردوداً يدخل في إطار الموضوعات.

4 — الفهاريس

سلف القول بأن الفهارس أصبحت تؤلف عنصراً مهماً جداً في العمل التوثيقي، وحين نستعرض عمل الاستاذ دهمان لا نجد أثراً لفهرس من الفهارس باستثناء فهرس الموضوعات وذاك أمر ليس يخلو منه كتاب بحال من الأحوال، لأنه يعد من جوهره ولا يمكن الاستغناء عنه حتى لو استغنيينا عن باقي الفهارس.

(40) ص 44.

(41) راجع الذهبي الميزان ج 2 ص 251، 252 ت 3623.

(42) ص 54.

(43) راجع الذهبي الميزان ج 1 ص 271 ت 1014، وراجع ابن حجر أحمد تقريب التهذيب ج 1 ص 81 ت 613.

إن طبيعة كتاب البدع تفرض وضع الفهارس المختلفة، فهرس للآيات الكريمة، فهرس للأحاديث، فهرس للآثار، فهرس للأعلام، فهرس للقبائل والأمم والجماعات وفهرس الأماكن وفهرس المصادر.

والتحقيق حين يفقد هذا الجانب يكون قد فقد إحدى دعائمه الأساسية في ضبط المعلومات وإبراز خفايا النص وهو ما يسهم مع باقي الدعائم الأخر في تقديم النص محققاً تحقيقاً علمياً في الصورة المثلى.

وبعد :

فقد عرضنا جهد الأستاذ دهمان في تحقيق كتاب البدع والنهي عنها، وعرفنا ما أصاب فيه وما لم يصب فيه، وانتهى بنا المطاف إلى أن إصابته تمثلت فيما يتعلق بقراءة النص وتقديمه عموماً في صورة سليمة، وتمثل تنكبه الصواب فيما عدا ذلك مما يركز عليه منهج التحقيق العلمي اليوم، لذلك فإن هذا التحقيق مفتقر إلى التحقيق.

ب — مع تحقيق الدكتورة (م إسايل فيرو) (M^aISABEL FIERRO).

تحقيق الدكتورة (م إسايل فيرو) أطروحة دكتوراة لجامعة مدريد تحت إشراف الدكتور (افرنندو دى لكرانخا)، (D.FERNANDO de la GRANJA)، وقد نهجت فيه الدكتورة (م إسايل) النهج العلمي السليم، إذ كل ما أُخِلَّ به الأستاذ دهمان تلافته إلا في بعض الجوانب، فجاء عملها جامعاً منهج التحقيق العلمي تجلّى فيما حرّره من دراسة علمية عن حياة المؤلف وآثاره، وعن مضمون الكتاب، واعتمدت نسختين : نسخة الظاهرية وقد رمزت إليها بالحرف اللاتيني (S)، ونسخة (كريط) وقد رمزت إليها بالحرف اللاتيني (G) وتاريخ نسخها 1227 هـ جامعة بريسطن، وقد استطاعت المحققة أن تسد بعض النقص في المتن بفضل استعمال النسختين وأن تثبت في الهوامش الفروق⁽⁴⁴⁾ بينهما، ورقمت نصوص كل فصل على حدة ترقياً مسلسلاً مما يسهل على الباحث الرجوع إليها. ووضعت

(44) شاع على ألسنة الكثير من المذيعين خاصة الرياضيين، وشاع في محيط الصحافة كذلك استعمال جمع فروق لكلمة فرقة، والصواب غير هذا، إذ الفروق جمع لفرق، وأما فرقة فتجمع على فَرَق (بكسر ففتح).

الفهارس، فهرس الآيات وفهرس الأعلام وفهرس الأماكن، وبهذا تكون المحققة قد قدّمت عملاً علمياً يمكن أن نسميه تحقيقاً والنفس مطمئنة كل الاطمئنان بهذا الحكم.

ملاحظات

إنّ ما يثير النظر حقاً في التحقيق من ملاحظات أن الدكتور (م إسابيل) أهملت تخريج النصوص الصحيحة والضعيفة والموضوعة، وهو ما وقع فيه الأستاذ دهمان كما سلف البيان، ولست أرى إيراد أمثلة عما أهملته الدكتور (م إسابيل) من تخريج للأحاديث، فما أوردناه من أمثلة حجة على إهمال الأستاذ دهمان هذا الجانب المهم يغني غناء شافياً عن سوق أمثلة أخرى اختصاراً، لكونهما قد اتفقا كلّ الاتفاق في العزوف عن التخرّيج والإضراب صفحاً عنه، مع أنه من مقومات تحقيق النصوص في هذا الكتاب.

ولو أن الدكتور اختلفت إلى مظان النصوص وهي في متناول الجميع — وأعرف أنها قد رجعت إلى البعض منها كمصنف ابن عبد الرزاق⁽⁴⁵⁾ — كالبخاري ومسلم وأبي داود والدارمي وسواهم لاستطاعت أن توثق النصوص على الوجه الفريد، ذلك أن هذه المصادر، في الحق، أوثق من النسختين حتى ولو كانت نسخة المؤلف نفسه وآية ذلك أن موضوع الكتاب لا يخرج عن مجموعة من النصوص الحديثية ومجموعة من الآثار، وقد حاول بعض هذا الأستاذ دهمان حين أشار إلى مظان بعض هذه النصوص.

كما أهملت الدكتور (م إسابيل) ما هو مفتقر في المتن إلى تعليق وضبط، من ذلك أنها لم تعلق على الخطأ النحوي الوارد في نسخة الظاهرية وهو قول ابن مسعود: «فإياكم وما أنكر المسلمين» في حين أثبتت الكلمة صحيحة كما جاء في نسخة (كريط).

نعم لم تعلق على هذا الخطأ النحوي الفادح مصحّحة وتصحيحه هو «فإياكم وما أنكر المسلمون» لأنه فاعل مرفوع بالواو في جمع المذكر السالم وهو مما لا يجمله الطالب المبتدئ.

(45) انظر دراستها حول الكتاب، موضوع : موجز المصادر المكتملة ABREVIATURAS DE LAS

.FUENTES COMPLEMENTARIAS, P 152 MADRID 1988.

وهذا نفسه وقع فيه الأستاذ دهمان ولم يعتد بتصحيحه، وتركه على حاله كما سلف البيان، وكان من الواجب على المحققة أن تهتم بهذا الجانب خاصة وتحت يدها نسخة أخرى تنير لها طريق البحث والتحقيق.

ومن ذلك أيضاً أنها لم يعتد على كلمة التثويب محدّدة مفهوماً اللغوي والاصطلاحي بمناسبة ورودها في نص⁽⁴⁶⁾ روي عن الإمام مالك رحمه الله، وبقيت الكلمة عارية عن كل تعريف، يمر بها القارئ، خاصة القارئ غير المطلع على نظير هذه المصطلحات الإسلامية، فلا يدري معناها وقد يكلفه ذلك الرجوع إلى المصادر يستفتيها، إذ بغير معرفة هذه الكلمة لا يمكن الاهتداء إلى مرامي النص.

والتعريف الشرعي للتثويب هو قول المؤذن في الفجر : «الصلاة خير من النوم» مرتين وهو مشروع بلا شك أما في الأوقات الأخرى فليس بمشروع، غير أن مشروعيته تكون في الأذان الأول للصبح الذي يقع قبل دخول الوقت بقليل لإيقاظ النائم⁽⁴⁷⁾.

والنص الوارد عن الإمام مالك يستنكر فيه نوعاً من التثويب قائلاً للمؤذن : «ما هذا الذي تفعل ؟ قال أردت أن يعرف الناس طلوع الفجر فيقوموا فقال له مالك : لا تفعل لا تحدث في بلدنا هذا شيئاً لم يكن فيه الخ⁽⁴⁸⁾» كان يستدعي المحققة إلى التعليق، فالمناسبة تؤكد وتدعو إليه ملحفة، وليس من المفروض أن يكون التعليق مسهباً، إذ تكفي الإشارة المفيدة ليس غير، مما يفتح المعلق فيصّر مواقع الأقدام.

وتعليقها هذا لم يكن ليخرج عن تفسير استنكار الإمام مالك هذا النوع من التثويب، وتفسيره أورده الإمام الشاطبي قائلاً : «وقد فسر التثويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان اذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والإقامة قد قامت الصلاة حي على الصلاة حي على الفلاح وهذا نظير قولهم : الصلاة رحمكم

(46) ص 184 — 14.

(47) حديث أبي مخزومة الذي اعتمده الشيخ سيد سابق في فقه السنة ج 1 ص 113، ط 1 مطلق أي يشمل الأذنين على حين نص آخر يقيده بلفظ كما عند أبي داود والنسائي والطحاوي «وإذا أذنت بالأول من الصبح قل : الصلاة خير من النوم الصلاة خير من النوم».

(48) ص 184 — 14.

الله»(49).

ولم يكن ليخرج التعليق أيضاً عن الإشارة إلى انتشار بدعة التهليل — والكتاب حول البدع — قبل الفجر عند المغاربة منذ سنوات طويلة — وحتى عند غير المغاربة — مخالفين في ذلك المذهب المالكي نفسه مادام إمامه يستنكر مثل هذه البدعة، لكن العادة تعمي فتؤدي إلى أخطر من هذا.

ولقد تصدّيت لهذه البدعة ولغيرها في كتابي (...) وكل بدعة ضلالة ج 2 في بدع العبادات) مفنداً ومحدّراً الوقوع فيها بالدليل من الشرع، ومبيناً ما يتمخّض عنها من نتائج وخيمة(50).

وأياً كانت الحال فإن المحقّقة لو أنها أشارت إلى كل هذا إشارة موجزة مركزة — وأشارت إلى كل نظيره — لأثّرت تحقيقها وأعطته نفساً علمياً متميّزاً.

وما يتعلق بضبط النصوص والأعلام فإن مابسطناه من كلام في شأن تحقيق الأستاذ دهمان عند التعرض لموضوع الضبط يغنينا عن أية إعادة، إذ ما صحّ أن يقال هناك صحّ أن يقال هنا مادام الكتاب من ألفه إلى يائه يضمّ بين جانحيّه نصوصاً وأعلاماً تّبعا لما تفرضه طبيعة الرواية.

ومع هذا كله نورد مثلاً فقط يُعوّزه ضبط وشرح معاً وهو كلمة (غُزل) الواردة في الحديث الذي رواه ابن وضاح بسنده إلى ابن عباس قال : قام فينا رسول الله ﷺ بموعظة فقال : إنكم محشورون إلى الله صفاة عراة غرلاً الخ»(51).

فقد وردت هذه الكلمة مجردة عن كل ضبط وبيان، وضبطها على صيغة (فعل) بضم فسكون في جمع التفسير غير مستأنس به عند مَنْ لا يُحسن اللغة خاصة والكلمة يكاد يكون انتشارها محصوراً في طبقات معينة من المثقفين.

ف (غُزل) جمع لمفرد مذكر وصف هو (أغزل) أو جمع لمفرد مؤنث وصف هو (غرلاء). ويعني الانسان الذي لم يختن، وقاعدته النحوية هي أن صيغة (فعل)

(49) الاعتصام ج 2 ص 70.

(50) ص 28 ط 1.

(51) أخرجه الشيخان بعبارات مختلفة.

بضم فسكون جمع تكسير للكثرة قياسي يكون لأمرين : أفعل وصف لمذكر وفعلاء وصف لمؤنث نحو أزرق وزرقاء وجمعها : زُرْق (بضم فسكون)، وقد قرّر هذه القاعدة ابن مالك في صدر هذا البيت من الألفية :

فُعلٌ لنحو أحمرٍ وحَمراً

ولا نريد أن نفارق موضوع الملاحظات دون أن ندلي بملاحظة أخيرة جد مهمة تتصل بما حفل به فهرس السور والآيات القرآنية في تحقيق الدكتور (م إسايل) من هفوات في ترتيب أرقام الآي، وآثرت أن أبين ذلك من خلال جدول حصراً للخطأ في خاتمه والصواب في خاتمه زيادة في التوضيح وفيما يلي هذا الجدول :

الخطأ	الصواب
أقم الصلاة طرقي النهار.. سورة هود 116	114
على لسان داود وعيسى ابن مريم... سورة المائدة 82	78
عليكم أنفسكم لا يضركم... سورة المائدة 104	105
لعن الذين كفروا... سورة المائدة 82 — 84	81 — 78
وأن هذا صراطي مستقيماً... سورة الأنعام 154	153
وما كان ربك نسياً، سورة مريم 65	64
يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم سورة النساء 169	171
يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم سورة المائدة 81	77
اليوم أكملت لكم دينكم، سورة المائدة 5	3

يتضح من هذا الجدول أن المحققة عند اختلافها إلى المصحف الشريف لم تقف مع السور والآيات متدبرة في تريث مدققة في أناة ترتيب أرقامها وهو عمل لا يتطلب جهداً مضمناً بأيّ حال، وإنما يتطلب التثبت والتبيين وإن لاح عائق في طريق البحث ففهارس القرآن خير عون للتخلص من العائق.

والمستغرب حقاً أن يكون جل ما شمله الفهرس لم يسلم من الخطأ، ولم ينج منه إلا النزر.

ولو أن عمل الدكتور (م إسابيل) خلا عن هذه الملاحظات لجاء عملها هذا
أتمودجاً في العمل التوثيقي، ومع ذلك فإن جهد المحققة في التحقيق جُهد مبذول
مشكور، وجُهد فيه جُهد مُضني لا يقدره إلا من يعانيه في هذا المجال :

لا يعرف الشوق إلا من ليكابه
ولا الصبابة إلا من يعانيها

موازنة بين التحقيقين :

حين نوازن بين التحقيقين (تحقيق) الأستاذ دهمان وتحقيق د. (م إسابيل) بعد
الدراسة العلمية المفصلة لهما نظفر بالنتائج الآتية :

1 — إخلال الأستاذ دهمان بكثير من مقومات التحقيق، مع محافظته على
إخراج النص سالماً في الغالب وتعليقه عليه تعليقات مفيدة أحياناً.

2 — التزام الدكتور بأصول التحقيق، غير أنها أهملت تخرّيج النصوص.

3 — اتفق الأستاذ دهمان والدكتور (م إسابيل) في قضية واحدة هي الإعراض
عن تخرّيج النصوص وعن ضبط ما يعوزه الضبط فيها وكذلك ضبط الأعلام أمّا
التعليق على النصوص فقد أدلى فيه الأستاذ دهمان بدلوه وحده في بعض الأحيان
ليس إلا بالجملة والتفصيل فإن ما ضرب عنه الأستاذ دهمان صفحاً من مقومات
التحقيق اعتنت به الدكتور (م إسابيل)، وما عزفت عنه المحققة المذكورة اعتنى
به أحياناً الأستاذ دهمان، بيد أنهما توافقا على العزوف عن التخرّيج، ولعل سر
هذا التوافق كان فيما يتصف به التخرّيج من وعورة في بعض مناحيه خاصة ما
له علاقة بالضعيف والموضوع.

ويبقى في الأخير تحقيق الدكتور (م إسابيل) هو التحقيق العلمي الجاد، لأنه
استوفى عناصر الوثائق المطلوبة وخصائصه المنشودة.

ولو أرادت المحققة أن يكون لتحقيقها وزن أثقل مما هو عليه في ميزان التوثيق
فإنه يجب عليها أن تبادر إلى استدراك الملاحظات المذكورة وفي مقدمتها — خاصة
— ملاحظتنا على أخطاء فهرس القرآن الكريم، وذلك في الطبعة المقبلة للكتاب
بحول الله، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

السنة المطهرة

الألباني (محمد ناصر الدين)

سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة — المكتب الإسلامي الرياض
1408 — 1987.

ابن حجر (أحمد)

شرح نخبه الفكر في مصطلح أهل الأثر — مطبعة مصطفى البابي مصر
1353 — 1934

الذهبي (محمد)

— ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي — ط 1
دار المعرفة بيروت، 1382 — 1963.
— المشتبه في الرجال : أسمائهم وأنسابهم، تحقيق علي محمد البجاوي
— ط 1 — دار إحياء الكتب العربية 1962
— تذكرة الحفاظ — دار إحياء التراث العربي بيروت

الريسوني (محمد المنتصر)

... وكل بدعة ضلالة ج 2 في بدع العقائد ط 1 — مطبعة النور
تطوان المغرب — 1412 — 1991.

الزركلي (خير الدين)

الأعلام — ط 5 — دار العلم للملايين — 1980.

السيوطي (عبد الرحمن)

المزهر في علوم اللغة وأنواعها — طبعة محمد علي صبيح — مصر (بلا
تاريخ).

- الشاطبي (ابراهيم بن موسى).
 الاعتصام — دار المعرفة — بيروت (بلا تاريخ).
- الضبي (أحمد بن يحيى بن عميرة)
 بغية الملتبس — المكتبة الأندلسية (6) دار الكاتب العربي — 1967
- الطرطوشي (أبو بكر محمد)
 الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي طبع تونس 1959
- عياض بن موسى (القاضي)
 ترتيب المدارك ج 4 طبع وزارة الأوقاف المغربية.
- ابن الفرضي (أبو الوليد عبد الله)
 تاريخ علماء الأندلس — الدار المصرية للتأليف والترجمة — 1966
- ابن فرحون (ابراهيم)
 الدياج المذهب في معرفة أعيان المذهب ط 1 — مطبعة السعادة مصر
 1329 هـ
- الفتني (محمد طاهر)
 تذكرة الموضوعات — ط 1 دار إحياء التراث بيروت 1399
- الفيروزابادي (محمد)
 القاموس المحيط المكتبة التجارية الكبرى — مصر — (بلا تاريخ)
- ابن عقيل (عبد الله)
 شرح الألفية ج تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط 9 — المكتبة
 التجارية مصر 1375 — 1356
- كحالة (عمر رضى)
 معجم المؤلفين ج 12 — مطبعة الترقى دمشق — 1380 — 1961
- هارون (عبد السلام)
 تحقيق النصوص ونشرها — ط 3 مكتبة الأمل الكويت — (بلا تاريخ)

الفتاوى الأندلسية

وتقويم تحقيق فتاوى ابن رشد

د. محمد أبو الأجفان

جامعة الزيتونة — تونس

كان ظهور المذاهب التشريعية الإسلامية — ابتداء من القرن الثاني هـ ثمرة لبذرة الاجتهاد التي عرفتها التربة الفكرية في العهد النبوي، وقد نبتت شجرتها وأينعت منذ القرن الأول، فلمعت نجوم مجتهدين من الصحابة ثم من التابعين، كان منهم من توزع في الأمصار المفتوحة أو المؤسسة في ظل الحكم الاسلامي.

وقد تضافرت جهود الاعلام من الفقهاء والمحدثين والقراء في مختلف المراكز الاسلامية على تغذية الحركة الاجتهادية القائمة على نصوص الوحي ومبادئه وعلى مقاصد الشريعة وأسرارها وعلى حذق اللسان العربي... وكان من دواعي ذلك ما واجهه المسلمون من أحداث مستجدة تتطلب أحكاما شرعية، ومن أعراف وعادات في البلاد التي انتشر بها الاسلام.

أثمرت هذه الحركة العقلية المقيدة بالتوجيه الديني — تأسيس مذاهب لها أصولها المضبوطة ونظامها الدقيق في استنباط الأحكام الشرعية التي يطالب كل المكلفين من المسلمين بمراعاتها في كل شؤون حياتهم عبادة ومعاملة، وهي أحكام شاملة يطبقها كل مسؤول وكل ذي سلطان، وعامة الناس ليصطبغ تصرفهم بالطبعة الإسلامية.

ولما كان الاجتهاد يقتضي مستوى رفيعا من المعرفة بالعلوم الدينية مما لا يتأتى لكل مكلف إدراكه، تيسر الأمر بوسيلة التقليد التي تتيح لكل مكلف غير مجتهد أن يقلد أحد الفقهاء الذين تعددت مذاهبهم وانتشرت في الأمصار، ونذكر من هؤلاء الفقهاء المؤسسين للمذاهب التشريعية : عبد الرحمن بن أبي ليلى في البصرة (— 148)، وأبا حنيفة النعمان في العراق (— 150) وعبد الرحمن الأوزاعي في الشام (— 157) والليث بن سعد في مصر (— 175) ومالك بن أنس في المدينة

(— 179) ومحمد بن إدريس الشافعي في العراق ثم في مصر (— 204) وأحمد بن حنبل (— 241) وداود بن علي الظاهري (— 270) ومحمد بن جرير الطبري (— 310) في العراق.

وكان للأتباع دور في تركيز مذاهبهم ونشرها، فامتدت حياة بعض المذاهب على يد أتباع مناصرين، ثم آل الأمر إلى دعم المذاهب السنية الأربعة : الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، وانقرض ما سواها، لتشعب المعارف المفضية إلى الاجتهاد المطلق، ولسد ذريعة ادعاء غير الكفاء الاجتهاد، وهكذا انحصر التقليد في المذاهب الأربعة في عصر عبد الرحمن بن خلدون الذي يقول :

(وقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، وما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا دينه، فصرحوا بالعجز والإعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء، كل بمن اختص به من المقلدين، وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب، ولم يبق إلا نقل مذاهبهم، وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواية، لا محصول اليوم للفقه غير هذا، ومدعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده، وقد صار أهل الاسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة)⁽¹⁾.

وسوف يتناول هذا العرض المركز الأندلسي لبيان المذاهب التي انتشرت فيه، والحديث عن عناية علمائه بصنف من التآليف الفقهية يجمع الفتاوى، ثم دراسة أحدها وتقييم تحقيقه، وهو فتاوى الامام القاضي أبي الوليد بن رشد.

• المذاهب الفقهية بالأندلس

كان حظ البلاد الأندلسية في بداية أمرها — من المذاهب التشريعية — مذهب الإمام الأوزاعي الذي دخلها على يد عالم دمشق تفقه بإمام هذا المذهب وسمع عنه، ثم انتقل إلى قرطبة بمروياته الحديثية وفقهه الأوزاعي، فاستقر بها في عهد

(1) المقدمة : 320 ط دار المصنف.

أميرها عبد الرحمن بن معاوية⁽²⁾ (138 — 172) ثم في عهد هشام⁽³⁾ (172 — 180) هذا العالم هو أبو عبد الله صعصعة بن سلام بن عبد الله⁽⁴⁾ الذي ولي الخطابة بجامع قرطبة، وكانت الخطابة تدور عليه فيها (— 192 وقيل قبل ذلك).

وفي أيامه غرست شجرة بصحن هذا الجامع جريا على مذهب الأوزاعي وأهل الشام الذين لم يكونوا يرون بأسا في ذلك، خلافا لفقهاء المالكية الذين يقولون بكراهة غرسة الأشجار في المساجد التي ينبغي أن تتمخض — عندهم — للعبادة، وتصرف عما سواها⁽⁵⁾ وواكب ذيوغ مذهب الأوزاعي بالأندلس بداية التعرف على مذهب الإمام مالك بن أنس، حيث كان الرواد من الطلبة الأندلسيين الراحلين إلى إمام دار الهجرة يعودون بالفقه المالكي وبرواية الموطأ، فينشرون علمهم وينهون بمؤسس المذهب وبما عرفوا عنه من الورع وسعة العلم والإمامة في الحديث وجمع فقه المدينة.

من هؤلاء الرواد الأندلسيين الغازي بن قيس (— 199) وأبو موسى الهواري اللذين قال غنهما ابن القوطية : (في أيام عبد الرحمن بن معاوية دخل الغازي ابن قيس الأندلس بالموطأ عن مالك، وبقراءة نافع بن أبي نعيم، وكان له مكرما ومتكررا عليه بالصلة في منزله، وفي أيامه دخل أبو موسى الهواري عالم الأندلس وكان قد جمع علم العربية إلى علم الدين، وكانت رحلتهما إلى المشرق بعد دخول عبد الرحمن بن معاوية الأندلس)⁽⁶⁾.

ومن هؤلاء الرواد أبو عبد الله زياد بن عبد الرحمن اللخمي الملقب بشبظون (— 193 وقيل : بعدها) حلاة الحميدي بـ (فقيه أهل الأندلس على مذهب مالك

(2) عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان أبو المطرف، أول أمراء بني أمية بالأندلس. ولد بالشام سنة 113 ودخل الأندلس سنة 138 (جذوة المقتبس : 9 — 10).

(3) هشام بن عبد الرحمن الأموي أبو الوليد، ولي بعد أبي أبيه سنة ثلاثون سنة (جذوة المقتبس : 11).

(4) ترجمته في : جذوة المقتبس : 227، البداية والنهاية 209/10، النجوم الزاهرة : 140/2.

(5) انظر : وثائق في شؤون العمران في الأندلس، محمد عبد الوهاب خلاف : 15 و49 — 51.

(6) تاريخ افتتاح الأندلس : 58.

بن أنس) وقال عنه : (هو أول من أدخل الأندلس فقه مالك بن أنس، وكانوا قبل ذلك على مذهب الأوزاعي)⁽⁷⁾.

وكانت للفقيه شبطون مكانة التبجيل والإيثار لدى الحكم بن هشام (180 — 206) يروى أنه حضر يوما مجلس هذا الأمير (وقد غضب فيه على خادم له لإيصاله إليه كتابا كره وصوله، فأمر بقطع يده، فقال له زياد : أصلح الله الأمير، فإن مالك بن أنس حدثني في خبر رفعه أن «من كظم غيظا يقدر على إنفاذه ملأه الله تعالى أمنا وإيمان يوم القيامة» فأمر أن يمسك عن الخادم ويُعفى عنه، فسكن غضبه وقال : الله إن مالكا حدثك بهذا ؟ فقال زياد : الله إن مالكا حدثني بهذا)⁽⁸⁾.

ويبدو أن شبطون كان يمهد طريق نشر المذهب بالأندلس بعد أن استقرت في نفسه الميزات التي يترجح بها هذا المذهب عنده على سائر المذاهب، بعد الاتصال بإمامه وأصحابه والتخرج على أيديهم، وذلك بربط علاقة ود بين مالك بن أنس وأمراء الأندلس، ومن ذلك أنه وصف للامام مالك الأمير هشاما، فقال مالك : ليت أن الله تعالى زين موسمنا بمثل هذا⁽⁹⁾.

ولا ننسى دور السلطان في دعم المذهب ونشره، فالخلفاء هم الذين يسندون الخطط الشرعية إلى الأكفاء من العلماء، فإذا أثروا بها أهل مذهب معين مكثروا من دعمه ورغبوا في اتباعه، وللفقهاء المقربين من السلطان دور في غرس بذرة الميل إلى مذهب ما، حتى يحضى بالناصر السلطانية. وقد كان الفقيه أبو محمد يحيى بن يحيى بن كثير الليثي المصمودي (— 234) قائما بهذا الدور مشاورا لدى أمراء الأندلس معظمًا عندهم، وكان أعلى قدرا عندهم من القضاة لزهده في القضاء وامتناعه منه وانصرافه إلى رواية أحاديث مالك ونشر فقهه بعد أن أخذ عنه بالمدينة وانتفع بملازمته، وسماه شيخه ملك بـ «عقل الأندلس».

قال الحافظ أبو محمد علي بن أحمد : (مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرئاسة والسلطان، مذهب أبي حنيفة... ومذهب مالك بن أنس عندنا (يعني بالأندلس)

(7) جذوة المقتبس : 202 — 203.

(8) نفح الطيب : 1/341. ط دار صادر.

(9) نفح الطيب : 1/337.

فإن يحيى بن يحيى كان مكينا عند السلطان مقبول القول في القضاة، فكان لا يلي قاض في أقطارنا إلا بمشورته واختياره، ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه، والناس سراع إلى الدنيا والرئاسة، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به⁽¹⁰⁾.

ويذكر القاضي عياض أن المؤازرة السلطانية للمذهب بالأندلس بدأت في عشرة السبعين ومائة في حياة مالك، حيث أخذ الأمير هشام ابن عبد الرحمن¹ الناس بالتزام مذهب مالك وصير القضاء والفتيا عليه، وكان شيخ المفتين حينئذ صمصعة بن سلام إمام الأوزاعية وأشار عياض إلى ما سبق ذلك من جهود زياد بن عبد الرحمن وقرعوس ابن العباس والغازي بن قيس وغيرهم من الراحلين إلى المدينة... جهودهم في بث علم مالك وإبانة فضله واقتداء الأمة به، فعرف بذلك حقه ودرس مذهبه⁽¹¹⁾.

وتوجت المؤازرة السلطانية على يد أمير أموي عرف بحسن سيرته وجمعه للكتب العلمية وإكرام العلماء، وهو الحكم بن عبد الرحمن الملقب بالمستنصر بالله⁽¹²⁾ (350 — 366).

قال عنه القاضي عياض : (كان الحكم ممن طالع الكتب ونقّر عن أخبار الرجال تنقيرا لم يبلغ فيه شأوه كثير من أهل العلم).

وكانت نتيجة هذا الاطلاع الواسع والاتصال بالفقهاء أن أصدر كتابا ينوه فيه بالمذهب المالكي ويحمل الأندلسيين على اتباعه، وجاء فيه : (كل من زاغ عن مذهب مالك فإنه ممن رين على قلبه، وزين له سوء عمله ؛ وقد نظرنا طويلا في أخبار الفقهاء، وقرأنا ما صنف من أخبارهم إلى يومنا هذا، فلم نر مذهباً من المذاهب غيره أسلم منه فإن فيها الجهمية والرافضة والخوارج والمرجئة والشيعة، إلا مذهب مالك رحمه الله، فإننا ما سمعنا أن أحداً ممن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع، فلاستمسك به نجاة، إن شاء الله تعالى)⁽¹³⁾.

(10) جذوة المقتبس : 360 — 361.

(11) المدارك : 26/1 — 27 ط المغرب.

(12) ترجمته في جذوة المقتبس : 13، نفح الطيب : 382/1.

(13) المدارك : 22/1.

قال لسان الدين بن الخطيب عن الحكم المستنصر : (كان عالماً فقيهاً بالمذاهب والأنساب والتاريخ جماعاً للكتب مميّزاً للرجال من كل عالم وجيل وفي كل مصر)⁽¹⁴⁾.

ومن الكتب التي بذل أموالاً طائلة في اقتنائها من العراق «شرح مختصر ابن عبد الحكم الفقهى» للقاضي أبي بكر الأبهري المالكي⁽¹⁵⁾.

وعلى كل فإن هذه المؤازرة رجحت كفة المالكية في البلاد الأندلسية، يضاف إليها جهود علماء المذهب في نشره وتقييد مسائله والإفتاء بفروعه، ومراعاة أصوله وقواعده في كل ما يصدر عنهم من قضاء أو اجتهاد، أو مناظرة.

وفي مجال المناظرة كان أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (— 474) الفارس المجلى، حيث تفوق على أبي محمد بن حزم وفند حججه التي كان يدعم بها المذهب الظاهري المنتشر خاصة بين أهل جزيرة ميورقة قال عياض : (لما ورد أبو الوليد الأندلس — وعنده من الاتقان بالتحقيق والمعرفة بطرق الجدل والمناظرة ما حصله في رحلته — أمله الناس لذلك (أي لمناظرة ابن حزم) فجرت له معه مجالس كانت سبب فضيحة ابن حزم وخروجه من ميورقة، وقد كان رأس أهلها)⁽¹⁶⁾.

ولم يكتب للمذهب الظاهري ولا لغيره من المذاهب استمرار معاشة متقطعة مختلفة، وبقي المجال فسيحاً لإمام دارالهجرة. قال القاضي عياض : (أدخل بها (الأندلس) قوم الرحالين والغرباء شيئاً من مذهب الشافعية وأبي حنيفة وأحمد وداود، فلم يمكنوا من نشره فمات بموتهم على اختلاف أزمانهم، إلا من تدين به في نفسه ممن لا يؤبه لقوله، على ذلك مضى أمر الأندلس إلى وقتنا هذا)⁽¹⁷⁾.

ولعل محمد بن قاسم بن سيار القرطبي (— 276) كان أول من أدخل المذهب الشافعي إلى الأندلس بعد رحلته التي لاقى فيها أعلاماً من المالكية ومن أصحاب الإمام محمد بن إدريس الشافعي.

(14) انظر تاريخ اسبانيا الاسلامية : 41 — تحقيق ليفي بروفنسال ط دار المكشوف، بيروت. والاحاطة : 305/1 — ط مصر 1319هـ.

(15) نفح الطيب : 386/1.

(16) المدارك : 122/8.

(17) المدارك : 27/1.

وقد أحصى الباحث الأسباني «آنخِل جنثالث بالنثيا» طائفة من الأندلسيين الشافعيين، وتحدث عن بعض الوافدين إلى الأندلس في كتابه «تاريخ الفكر الأندلسي»⁽¹⁸⁾.

وقد كان الطلبة والعلماء المالكية بالأندلس على صلة وثيقة بأعلام المالكية في المراكز الأخرى مشرقية ومغربية، فبالإضافة إلى رحلاتهم المكثفة المتواترة إلى المدينة المنورة، امتدت رحلات الكثير منهم إلى العراق، قال المقرئ : (ارتحل أعلامهم إلى بغداد في تحصيل الفقه عن الأبهري، وكذلك يحيى بن يحيى عن مالك، وغير واحد، وكذلك علوم الحديث وغيره كرحلة الامام الحافظ أبي بكر بن العربي)⁽¹⁹⁾.

وتوطدت علاقة القاضي أبي محمد عبد الوهاب البغدادي بمعاصريه الأندلسيين حتى فكر في الرحيل إلى بلادهم لما ضاقت به بغداد وساء حاله بها⁽²⁰⁾.

وكانت كتبه الفقهية منتشرة بالأندلس حملها عنه أبو عبد الله محمد ابن الشماخ الغافقي في رحلته المشرقية، وحملها عنه أهل الأندلس⁽²¹⁾ ومن رحل إلى القيروان للأخذ عن أعلامها : أبو عبد الله الأصيلي (— 392) وأبو بكر محمد القبري (— 406) وأبو عبد الله بن الحذاء (— 410) وأبو عبد الله محمد بن عابد المعافري (— 439) وغيرهم كثير.

وكثيرا ما افتخر الأندلسيون بالراسخين من الفقهاء فيهم، وبأهوا بهم إخوانهم في المراكز الأخرى، من ذلك قول أبي محمد علي بن أحمد : (إذا أشرنا إلى محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة، وعمه محمد بن عمر، وفضل ابن سلمة، لم نناطح بهم إلا محمد بن عبد الله بن الحكم ومحمد بن سحنون ومحمد بن عبدوس)⁽²²⁾.

كما افتخروا بما صنفه مؤلفو بلادهم من الكتب المفيدة، وهي كتب يضيق المقام عن استعراضها لوفرتها وتنوعها، ولكننا نقتصر منها على ذكر الكتب الفقهية

(18) ص : 431.

(19) أزهار الرياض : 27/3.

(20) المدارك : 226/7 — المرقبة العليا : 42.

(21) المدارك : 165/8.

(22) جذوة المقتبس : 71.

الواردة في رسالة في فضل الأندلس للحافظ الوزير أبي محمد علي بن حزم، إلى صديقه الوزير أبي بكر محمد الإسحاق⁽²³⁾.

(....) ومنها كتاب «التمهيد» لصاحبنا أبي عمر يوسف بن عبد البر... وهو كتاب لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله أصلا فكيف أحسن منه، ومنها كتاب «الاستذكار» وهو اختصار التمهيد المذكور، ولصاحبنا أبي عمر ابن عبد البر المذكور كتب لا مثيل لها : منها كتابه المسمى بالكافي في الفقه على مذهب مالك وأصحابه....

ومنها في الفقه «الواضحة»⁽²⁴⁾ والمالكيون لا تمنع بينهم في فضلها واستحسانهم إياها، ومنها «المستخرجة من الأسمعة» وهي المعروفة بـ «العتبية»، ولها عند أهل إفريقية القدر العالي والطيران الحثيث. والكتاب الذي جمعه أبو عمر أحمد بن عبد الملك بن هشام الأشبيلي المعروف بابن المكوي، والقرشي أبو مروان المعيطي، في جمع أقاويل مالك كلها على نحو الكتاب «الباهر» الذي جمع فيه القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن الحداد البصري أقاويل الشافعي كلها. ومنها كتاب «المنتخب» الذي ألفه القاضي محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة⁽²⁵⁾، ومارأيت للمالكي قط كتابا أنبل منه في جمع روايات المذهب وشرح مستغلقها وتفريع وجوهها⁽²⁶⁾، وتآليف قاسم بن محمد المعروف بصاحب الوثائق، وكلها حسن في معناه...⁽²⁷⁾.

وكما رأيتم ابن حزم الظاهري ينوه بكتب فقهية مالكية مقدرا جهود أصحابها معترفا بفضلهم العلمي، مما ينفي عنه صفة التعصب الذميمة فإن المالكية الأندلسيين

(23) جذوة المقتبس : 42.

(24) الواضحة كتاب في الفقه والسنن لأبي مروان عبد الملك بن حبيب السلمي القرطبي (— 238) من أمهات المذهب المالكي اعتمدها أهل الأندلس قبل أن تظهر العتبية (المقدمة : 321) منها نسخة بالقرويين : 809.

انظر سزكين : تاريخ التراث العربي : 587/1.

(25) محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة توفي بالاسكندرية سنة 330 وقيل 331، قال عنه الحميدي : كان فقهيا مقدما يميل إلى مذهب مالك. (جذوة المقتبس : 91).

(26) انظر : المدارك : 123/7 — شجرة النور : 99.

(27) نفح الطيب : 169/3 — 171.

تنتفي عنهم — في جملتهم — هذه الصفة كذلك، وهناك مظاهر تدل على ذلك، منها :

• أن قاسم بن محمد البياني سالف الذكر ألف في الرد على المقلدين للمالك كتاب «الإيضاح» فتداول بعده وأخذه سليمان بن أيوب عن محمد بن قاسم الذي رواه عن أبيه مؤلفه⁽²⁸⁾.

• أن أبا الوليد الباجي عارض ما كان في سجلات قرطبة من شرط عدم خروج القاضي عن قول ابن القاسم ما وجدته، عارضه قائلا : هذا جهل عظيم⁽²⁹⁾.

• أن بعض علمائهم ألف في الفقه المقارن مثل القاضي أبي محمد عبد الله بن ابراهيم الأصيلي، صاحب كتاب «الدلائل إلى أمهات المسائل» وقد ذكر فيه خلاف مالك وأبي حنيفة والشافعي... وأبي عبد الله محمد بن حارث الحشني⁽³¹⁾ (— 361) صاحب كتاب «الاتفاق والاختلاف في مذهب مالك»⁽³²⁾ والقاضي أبي الوليد ابن رشد (الحفيد) (— 595) صاحب الكتاب الشهير «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

• أن بعض علمائهم كان يدرس ويحذق مسائل مذهب آخر إضافة إلى مذهبه المالكي، فهذا أبو بكر جمال الدين محمد بن أحمد البكري الوائلي الشريشي (— 685) كانت له رحلة مشرقية تفقه فيها وسمع الحديث وتفنن في العلوم (وكان عالما بمذهب مالك والشافعي بارعا فيهما، وفي الأصولين والعلوم العقلية)⁽³³⁾.

• أن منهم من كان له عناية بالحديث ونزعة اجتهدية تحدوه إلى استنباط الأحكام منه، وقد لاحظنا ذلك لدى أبي الوليد هشام بن أحمد الهلالي المعروف

(28) جذوة المقتبس : 208.

(29) مواهب الجليل، للحطاب : 98/6.

(30) جذوة المقتبس : 240.

(31) قيرواني ينزل بقرطبة وتوفي بها، له مؤلفات عديدة في الفقه والتاريخ. انظر ترجمته في تقديم تحقيقنا لكتابه (أصول الفتيا في المذهب المالكي : 15 — 34).

(32) منه قطعة بمكتبة مركز دراسة الحضارة بالقبروان، 17778.

(33) الدياج : 319/2 — 320.

بابن بقوى الغرناطي (530) فقد كان حافظا للحديث معنيا (بالتنقيب عن معانيه واستخراج الفقه منه)⁽³⁴⁾.

• أن أهل الأندلس عرفوا بمخالفة مذهبهم المالكي في بعض المسائل الفقهية، نظم بعضها أبو عبد الله محمد بن غازي المكناسي (— 919) في قوله :

قد تحولف المذهب بالأندلس في ستة : منهم سهم الفرس
وغرس الأشجار لدى المساجد والحكم باليمين قل والشاهد
وخلطة، والأرض بالجزء تلي ورفع تكبير الأذان الأو⁽³⁵⁾
وكذلك عدت لهم مسائل خالفوا فيها أقوال ابن القاسم التي يؤثرها غيرهم،
ورجحوا فيها أقوال غيره من أصحاب مالك.

• أن من علمائهم من تصدى لتعقب اجتهاد غيره ومناقشته كالقاضي أبي محمد الأصيلي في رسالته «الرد على ما شد فيه الأندلسيون».

وإن هذه المظاهر لا تصور لنا تحررا عريضا من المذهب المالكي وأصوله، وإنما تدل على نوع التصرف الاجتهادي، وإلى جانبه تنهض مظاهر أخرى تؤكد ميلهم الشديد للمذهب المالكي، والتفاني في خدمته، وكثيرا ما يشار في تراجم بعض الأعلام الأندلسيين إلى تعصبه للمذهب كما في ترجمة محمد بن زرقون (621) أنه (كان فقيها مالكيا حافظا مبرزا متعصبا للمذهب قائما عليه، حتى امتحن بالسلطان من أجله واعتقل مدة بسببه)⁽³⁷⁾.

أما الكلام عن الرسوخ في المذهب واستظهار أمهاته كالمدونة والعتبية والواضحة، فقد زخرت به تراجم الكثير من علماء الأندلس عبر حياتهم الاسلامية بهذا القطر.

(34) أزهار الرياض : 154/3 — 155.

(35) تكميل التقييد : 230/2 ب. مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس 15158.

(36) توجد هذه المسائل في كتاب التحرير، لأبي الطاهر بن بشير : 5 أ — 6 ب. مخطوط مكتبة ابن عاشور (المرسى) وفي كتاب التنبيه والاعلام في مستفاد القضاة والحكام للمكناسي : 293 — 294. ط حجرية بفاس.

(37) تكملة ابن الأبار : 616/2.

كما زخرت تراجمهم بعنوانين المؤلفات التي زودوا بها المكتبة الفقهية والتي تفاوتت في البسط والاختصار، وتناول الكثير منها التهذيب والشرح والاختصار لمدونة سحنون وغيرها من الكتب المعتمدة، وقد اهتموا في قرنها الأخير بالمختصر الخليلى شرحا ودراسة وتعليقا.

ولقد تنوعت الفنون الفقهية والأصولية التي برعوا في مجالاتها. فإلى جانب كتب الفقه العامة وتفسير آيات الأحكام وشرح أحاديث وقسم الموارث، والوثائق والسجلات والشروط، وأدب الحسبة، وفقه القضاء، وفقه المناسك، والفتاوى والنوازل.

وعند هذا النوع الأخير تكون وقفنا للتعريف بصنف من التراث الأندلسي له أهميته في ثقافة الأندلس وحضارتها العلمية.

• الفتاوى الأندلسية :

إن كل مكلف مطالب في الاسلام أن يطبق الأحكام الشرعية، ويراعيها في جميع ما يصدر عنه، ولذا تحتم عليه معرفتها، فإذا لم يكن من العلماء تقدم لسؤال أهل الذكر ليفتوه في أمره أي يبينوه له ويحيبوه.

والفتاوى جمع فتوى، والفتوى — في الاصطلاح الأصولي — (الإخبار بحكم شرعي لا على وجه الإلزام وقال الزرقاني في تعريفها : الإخبار لفظاً أو كتباً بالحكم على غير وجه الإلزام)⁽³⁸⁾.

وتطلق الفتوى أيضاً على الحكم الذي وقع الافتاء به، فتوصف بالشهرة أو الضعف⁽³⁹⁾. وإذا جُمعت الأحكام المفتى بها في كتاب سُمي بالفتاوى أو المسائل أو الأجوبة أو الأحكام أو النوازل⁽⁴⁰⁾.

(38) انظر : الخطاب على خليل : 32/1 والزرقاني على خليل : 136/3 — والهلالي على خليل : 108 ط فاس.

(39) الهلالي على المختصر الخليلى : 108.

(40) عرف عبد العزيز بن عبد الله النوازل بقوله : (هي القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقاً للفقه الاسلامي) وساق طائفة من كتب النوازل (معلمة الفقه المالكي : 18). والملاحظ أن النوازل تطلق على مذكره وتطلق أيضاً على الفتاوى وإن لم يتصل بموضوعاتها القضاء.

وهذا الصنف من الكتب هو الذي يهتم هذا العرض به ويُلقَى الضوء عليه في التراث الأندلسي.

وتتسع موضوعات الفتاوى لتشمل كل جوانب حياة المسلم في نطاق وعباداته وعلاقته بخالقه، وفي نطاق أسرته وصلته بأفرادها، وفي نطاق مجتمعه وتعامله فيه مع أفراده ومع حكومته، وتتسع أكثر لتشمل علاقة الدولة بالرعية وبالدول الأخرى، وكل هذه الموضوعات ذات صبغة دينية، ومن حق الشارع على المكلفين أن يطبقوا أحكامها الشرعية — مهما كان مجالها — لإرضاء رب العالمين الذي يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير... فلا يصح ما صرحت به دائرة المعارف الإسلامية من أن الفتوى عند المسلمين تستعمل في كل أمر مدني أو ديني⁽⁴¹⁾ لأن كل أمر عند المسلمين هو ديني باعتبار أنه له حكما شرعيا إلهيا وأن هذه الأحكام لا يخرج عنها شيء من أفعالهم، إذ تقرر عند جميع الأصوليين أن هذه الأحكام تتعلق بجميع أفعال المكلفين اقتضاء أو تخيرا.

وقد آثرت أن أشير إلى هذا المعنى الأصولي حتى تبين أهمية الفتاوى عند الأندلسيين، فهي مرجعهم في المواقف المختلفة المتنوعة لحياتهم ولتصرفاتهم في عباداتهم وإيمانهم وأحوالهم الشخصية وعبادتهم وعقود التبادل وسائر المعاملات وفي قضائهم: إجراءات وأحكامهم في الأنكحة وما شابهها والبيع وما شاكله والجنايات والقصاص وغيرها...

وهكذا يكون المجال الذي يتناوله المفتي أرحب من المجال الذي يتصرف فيه القاضي؛ فالأول يفتي في كل المسائل الراجعة إلى جميع الأبواب الفقهية، والثاني لا يحكم إلا في شؤون التنازع والولاية وبعض المصالح الموكلة إليه⁽⁴²⁾، ويخرج عن خطته غالب أمور العبادات⁽⁴³⁾.

وهناك فرق آخر بين القاضي وبين المفتي، وهو ما أُلْعِنَا إليه من أن القضاء

(41) دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسية): 886/2 الطبعة الجديدة الكاتب في تعريف الفتوى عند المسلمين: أ. تيان E.TYAN.

(42) انظر الفرق 224 من فروق القرافي بين قاعدة الفتوى، وقاعدة الحكم 48/4.

(43) انظر تبصرة الحكام، لابن فرحون: 95/1 وما بعدها ط بهامش فتاوى عليش.

إلزام، إذ لا سلطان ولا ردع بدونه، بينما يقتصر الإفتاء على الإعلام بالحكم، والمفتون موقعون عن رب العالمين، وليس لهم سلطة الجبر والإلزام.

وبين خطتي القضاء والإفتاء هناك خطة أخرى كان يتولاها أعلام الفقهاء بالأندلس، وهي الشورى بمجلس القاضي لضمان سداد أحكامه وجريانها على المنهج السليم لتحقيق العدل، بحيث يكون للقضاة مشاورون من أهل الذكر يرجعون إليهم قبل إصدار أحكامهم، والجامع بين أحكام المفتين والمشاورين أنها تتعلق بأحداث واقعة، فالفتاوى نزلت واقعاتها في مختلف المجالات الخارجة عن مجال القضاء ومجالسه، وأحكام المشاورين اتصلت بنوازل الخصوم وبما كان راجعاً إلى اختصاص القاضي، والجامع أيضاً أن الإلزام منتف عنهما لاختصاص القاضي به.

كان العرف القضائي في الأندلس يقتضي لجوء القاضي إلى مشاورة وإلا عد مستتبداً برأيه، فقد قال أبو المطرف الشعبي المالقي⁽⁴⁴⁾ (— 497) عن حاكم أندلسي أصدر حكمه دون استفتاء مشاور : (قد كان ينبغي لهذا الحاكم أن لا يستبد برأيه في أحكامه، ويتبع سنن من مضى من حكام العدل)⁽⁴⁵⁾.

وكما قيدت الفتاوى الصادرة عن المفتين، فقد جُمع ما صدر عن القضاة وعن المشاورين في مؤلفات وسمت غالباً بـ «الأحكام» وعمد كثير من علماء الأندلس — ممن تولوا القضاء غالباً — إلى تأليف كتب الأحكام، ومنهم من يصرح في مقدماتها أنه قصد تيسير مهمة غيره من القضاة بتأليفه، إذ تكون الأحكام لأحداث حصلت في الواقع القضائي، وتكرار حدوثها في هذا الواقع أمر غير مستبعد، ولذا فإن القاضي لا يستغني عن كتب الأحكام وخاصة إذا كان حديث العهد بالخطبة، أما الطبقة التي تستفيد من مطالعة كتب الفتاوى العامة فهي أوسع، إذ أن فقهاء يشمل المجالات الرحبة في حياة الناس، وهي لا تختلف عن سائر الكتب الفقهية إلا بميزة متوفرة في كتب الأحكام المougلة في الواقع القضائي. وإن كانت مصنفات الفتاوى والأحكام تورد — أحياناً — استطراداً مسائل من الفقه النظري التي لم

(44) ترجمته في فهرس ابن عطية : 96 ط 2 دار الغرب، بيروت 1983، المرقبة العليا : 107، كحالة : 156/5، الأعلام : 97/4.

(45) أحكام الشعبي : 41 نسخة محققة مرقونة بمكتبة جامعة الزيتونة، تونس.

يكن صوغها انطلاقاً من أحداث أو أسئلة أو استشارة كما هو الشأن في الفتاوى والأحكام.

هذا وإن النوازل الطارئة كثيرة في حياة المسلمين نتيجة سنة التطور الذي لا يخلو منه مجتمع، وإن تفاوت في سرعته، ومن قواعدنا الإسلامية أن لا يترك الناس للهوى، وأن يكون لكل ما يحدث من الصور الجزئية في واقعهم حكم شرعي يعلنه المفتي بإدخال الصورة تحت قاعدة تناسبها أو تطبيق حكم عليها أو استنباط حكمها من الأدلة التفصيلية باستعمال وسائل الاجتهاد وقوانينه التي ضبطها الأصوليون، كما ضبطوا شروط الاجتهاد والفتوى، وحددوا ما ينبغي أن تكون عليه ثقافة المجتهد، حتى لا يحيد عن المنهج الشرعي وينحرف عن سبيل الرشاد⁽⁴⁶⁾.

وبناء على ما ذكرناه تكون كتب الفتاوى والنوازل بعيدة عن نزعة الافتراض التي طبعت كثيراً من كتب الفقه النظري، وآلت إلى تعقيد بعض مسأله وإلى ذكر أحكام الخوارق للعادات مما يستبعد كثيراً وقوعه، وقد كان للإمام أبي عبد الله المازري موقف من ذلك استنكر فيه تقدير الخوارق واعتبره مضيقاً للوقت الغالي، واستحب الكلام على المحقق مما ينتظر حصوله، لأن الصحابة رضي الله عنهم سألوا رسول الله ﷺ عن الصلاة في اليوم الذي سيكون كسنة مما أخبرهم به عليه الصلاة والسلام، فقال لهم : (اقدروا له قدره)⁽⁴⁷⁾.

كما كره الإمام أبو عبد الله المقرئ (— 759) الإيغال في بحث المفترض حتى يشغل عن المهم الذي يجب تقديمه وصاغ في ذلك إحدى قواعده التي جاءت فيها (يكره تكثير الفروض النادرة، والاشتغال عن حفظ نصوص الكتاب والسنة والتفقه فيهما، بحفظ آراء الرجال والاستنباط منها... فالمهم المقدم)⁽⁴⁸⁾.

(46) انظر شروط الاجتهاد، في شرح التنقيح بهامش منهج التحقيق، للشيخ جعيط 190/2 ط النهضة، تونس — الموافقات : 105/4 ط المكتبة التجارية مصر. نشر البنود، للشنقيطي : 316/2 ط المغرب.

(47) طرف من حديث طويل أخرجه مسلم عن النواس بن سمعان، كتاب الفتن واشراط الساعة، باب : ذكر الدجال وصفته وما معه. (الصحيح : 2250/5 — 2255 ط دار إحياء التراث العربي.

(48) قواعد المقرئ : 175/1 تحقيق أحمد بن حميد.

وهذا منهج كثير من العلماء الذين استنكروا الإيغال في الرأي المفضي إلى تعطيل السنن، محتجين بما جاء من النهي عن الأغلوطات (أي صعاب المسائل وعن كثرة السؤال، وبقصص كثير من السلف على الإجابة عمّا نزل دون ما لم ينزل)⁽⁴⁹⁾.

وبحكم الصلة الوثيقة بين كتب الفتاوى والواقع — كما أوضحنا — تصبح فتاوى الأندلسيين معبرة — في كثير من الأحيان — عن صور لحياة أهل الأندلس مشيرة إلى جوانب من التعامل ومن العادات في مجتمعاتهم، وقد تصرّح بأحداث أو تروي وقائع مما أغفله المؤرخون، وما كان جارياً في الحياة اليومية وفي مجالس القضاء.

وهذا ما حفز الباحثين إلى دراسة هذا المصدر الثري، واستنطاقه للاستفادة بما تضمنه من معلومات نادرة وإفادات فريدة.

ولقد كان العطاء العلمي لجهود فقهاء المغرب والأندلس في هذا المجال غزيراً جداً⁽⁵⁰⁾ مما يتيح للباحثين أن يجنوا أطيب الثمار من هذا المصدر ثم إن الفتاوى قد تصدر عن من بلغ رتبة الاجتهاد المذهبي، وهي رتبة سامية من رتب التفقه بلغها قلة من الأعلام كالقاضي أبي الوليد بن رشد (الجد) (— 520) وصاحب هذه الرتبة يقوم بالاستدلال والتعليل والتوجيه... وقد تصدر عن فقيه حافظ أو فقيه دارس للأمّهات كالمدونة والواضحة.

ومهما كانت منزلة المفتي فإن عليه أن لا يجزأ على الفتوى فيما لا يعلم لقوله عليه الصلاة والسلام (أجراًكم على الفتيا أجراًكم على النار)⁽⁵¹⁾.

وقد توقف المفتي الأندلسي ابن زرب (— 381) في مسألة صحة حوز الزوجة داراً تصدق بها زوجها عليها لسكنائها معه.. لمّا سئل عنها، وقال: (هي مشبهة) فوق التنويه بموقفه المبني على التحري وعلق على ذلك أبو الأصبع ابن

(49) الاعتصام للشاطبي: 103/1 الموافقات، له:

(50) انظر: تاريخ المذهب المالكي، لعمر الجدي: 105 — 106 حيث ساق المؤلف أكثر من ثمانين كتاباً.

وانظر معلمة الفقه المالكي، لعبد العزيز بن عبد الله: 12 — 21 ط دار الغرب الاسلامي، بيروت: 1983.

(51) أخرجه الدارمي في سننه، المقدمة: 20.

سهل (— 486) بقوله : فيه دليل عدم الاجتهاد لعزوب هذه عنده مع نصها في سماع عيسى، فينبغي أن لا يغفل عن درس المسائل، فأفة العلم النسيان⁽⁵²⁾. كما أن الإحاطة بالمسائل وحفظها لا تكون كافية وحدها — دوماً — في النهوض بمهمة المفتي والمشاور، إذ ينبغي أن تكون للمفتي ملكة يقتدر بها على تنزيل الحكم على الواقعة وعلى التفريع والاستدلال من الأصول، ولهذا شاع عند علماء الأندلس أن (الفتيا دربة) وأنها (صنعة) ومنهم من تحدث عن تجربته في بداية عهده بالشورى حيث أحس بالحرج والصعوبة فقال : (أول حضوري الشورى في مجالس الحكام ما دريت ما أقول في أول مجلس شاورني فيه سليمان بن أسود، وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة الحفظ المتقن)⁽⁵³⁾.

ولا يعني هذا أنه لم يقتحم مجال الفتوى بالأندلس غير الكفاء بل انتهكت حرمة من قبل بعض المنتحلين، فاستنكر ذلك كثير من العلماء كابن حزم وأبي الوليد الباجي، وابن رشد وأبي بكر بن العربي والشاطبي⁽⁵⁴⁾.

وانتهاك حرمة الإفتاء يذكرنا بانتهاك حرمة خطبة أخرى، هي الشهادة والتوثيق التي كان يقوم بها أعلام من الفقهاء القادرين العالمين الورعين، فأساء إليها بعض من تولاهما من غير الأكفاء لها، مما حدا بلسان الدين ابن الخطيب إلى أن يؤلف في نقدهم كتابه الشهير «مثلى الطريقة في ذم الوثيقة»⁽⁵⁵⁾.

هذا وقد كانت الفتاوى بالأندلس تجري على المذهب المالكي الذي كتب له أن يسود بها، وينفرد في القرون الأخيرة من حياتها الإسلامية وفي حالات نادرة

(52) مواهب الجليل : 60/6.

وفيه ينقل الخطاب عن ابن عرفة قوله : إن من ابتلى بالفتوى فعليه أن لا يترك ختم تهذيب المدونة مرة في كل عام

(53) نوازل ابن سهل، المقدمة : 1 ب مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس 18394.

(54) انظر : الموافقات : 139/4 — 140.

وتاريخ المذهب المالكي : 100 — 101.

(55) نشر في مجلة المشرق اليسوعية المرونية بتحقيق عبد الحفيظ منصور س 63 ج 1 ص 47 — 66 سنة 1969 — ثم نشرته الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالجزائر سنة 1983، بتحقيق وتقديم الدكتور عبد المجيد التركي.

وقع الخروج عن المذهب، فكانت المعارضة من عامة الفقهاء⁽⁵⁶⁾.

وأبرز المتحمسين للالتزام بالمذهب المالكي في الفتوى الامام أبو اسحاق الشاطبي (— 790) الذي كان ينتقد من المفتين من يخرج عن المنهج المالكي معتبرا ذلك من اتباع الهوى، مما يجر إلى مفساد وكالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين، إذ يصير — بهذا الاعتبار — سيالا لا ينضبط وكترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة، وكانخزام قانون السياسة الشرعية بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق إجماعهم...⁽⁵⁷⁾.

ومما يستفاد من نص الشاطبي هذا أن المذهب المالكي هو الذي أصبح منفرداً في الأندلس — في عصره — وأصبح المتبع دون سواه.

وهو يذهب إلى أكثر من ذلك، إذ يرى الافتاء بالقول المشهور في المذهب أما الأخذ بالقول الضعيف أو الرواية الضعيفة، فذلك — في رأيه — أمر ينبغي قصره على كبار المجتهدين من الفقهاء⁽⁵⁸⁾.

وهذا الاتجاه سايه بعد الشاطبي فقهاء غرناطة، فقد نقل أبو عبد الله محمد بن يوسف المواق العبدري (— 897) عن شيخه أبي القاسم محمد بن محمد بن سراج (— 848) قوله : لا تسع الفتيا والحكم إلا بمشهور المذهب، قال المواق : (وكان يعني ابن سراج، ينقل لنا قول المازري بلفظه مستحسننا له، وهو ما نصه : لست ممن يحمل الناس على غير المعروف من المذهب، لكثرة من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى، ولو فتح هذا الباب لا تسع الخرق على الراقع وهتك حجاب المذهب، وهو مفسدة لا خفاء بها)⁽⁵⁹⁾.

(56) من ذلك أن الفقيه محمد بن يحيى بن لبابة الأندلسي أفتى الأمير الناصر بجواز المعاوضة للحصول على مجشر من الأحباس بقرطبة، قائلاً في ذلك بقول أهل العراق، مخالفاً ما عليه الفقهاء المالكية، وعارضه فقهاء الأندلس، وكانت هذه الفتوى مما غض من منصبه عندهم. انظر : تفصيل الكلام في ذلك، في الموافقات : 137/4 — 139.

(57) الموافقات : 147/4 — 148.

(58) فتاوى الإمام الشاطبي : 119 ط 3 — تونس.

(59) سنن المهتدين : 14 — 15 ط حجرية بفاس.

ولكن كان الأندلسيون متعلقين في مسائل الحلال والحرام بالمذهب المالكي، فإنهم كانوا يلجأون إلى الأحاديث النبوية يدرسونها ويطبقون ما جاء بها من آداب شرعية في حياتهم، ومعلوم أن الأحاديث زاخرة بفن الرقائق والمعاني المفيدة في مجال الوعظ والإرشاد، النافعة في تعديل السلوك والسمو بالأخلاق، وهو فن اشتهر بعض المتصوفة بالتعلق به والاستمداد منه. قال المواق : (كان سيدي ابن سراج يحكي عن شيخه المفتي القدوة أبي عبد الله محمد ابن الحفار يقول : نحن مالكيو المذهب في الأحكام : الحلال والحرام، وعلى مذهب المحدثين في الرقائق والآداب، كما كان سادات المسلمين الصوفية)⁽⁶⁰⁾.

مؤلفات الفتاوى الأندلسية.

لقد دون الكثير مما صدر عن فقهاء الأندلس في مجال الفتوى والشورى فتكون من ذلك رصيد ضخم تضمنته المدونات الفقهية التي وصلتنا. ومن هذه المدونات ما هو عام يشمل تراثا فقهيا مغربا وإفريقيا وأندلسيا ومنها ما هو خاص يجمع الفتاوى والأحكام الأندلسية بصفة مستقلة. وإن كان في بعض هذا الخاص نبذة من فقه غير الأندلسيين ترد على سبيل الاستشهاد والاستطراد.

وهكذا تكون الفتاوى الأندلسية موزعة في كتب، بعضها لم يؤلف أساسا لجمع الفتاوى، مثل شروح «تحفة الحكام» لابن عاصم وخاصة شرح⁽⁶¹⁾ ابنه أبي يحيى، وبعضها ألف لجمع النوازل والفتاوى مثل مدونة أبي القاسم بن أحمد البرزلي البلوي القيرواني (— 844) الموسومة بـ «جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام»⁽⁶²⁾ ومثل موسوعة أبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (— 914) الموسومة بـ «المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب»⁽⁶³⁾ ومثل نوازل أبي عبد الله محمد المهدي بن

(60) سنن المهتدين : 90.

(61) مخطوط توجد منه عدة نسخ، منها نسخة دار الكتب الوطنية بتونس : 13733.

(62) مخطوط، نسخه كثيرة، منها نسخة بمكتبة جامعة الزيتونة (تونس : 76 — 77 ونسخ دار الكتب بتونس : 4851 — 12792 — 12793 — 12794 — 5429 — 5430 — 5431).

(63) طبع على الحجر بفاس ثم نشرته دار الغرب الاسلامي ببيروت بتحقيق جماعة من فقهاء المغرب بإشراف الدكتور محمد حجي.

محمد الوزاني العمراني الحسني⁽⁶⁴⁾ (— 1342) ... وتكون الفتاوى الأندلسية مجموعة في كتب خاصة بها.

وهذا النوع الأخير هو الذي يعيننا استعراضه في هذا المقام، مع الملاحظ أن من هذه الكتب ما يقتصر على فتاوى عالم معين ومنها ما يجمع فتاوى عدة علماء، وأن من هذه الكتب ما هو معروف وصلتنا نسخه، ومنها ما لم نعرفه إلا بالنقل عنه.

وهذه قائمة عناوين هذه الكتب الأندلسية :

— الأحكام، لقاضي الجماعة بقرطبة أحمد بن محمد بن زياد (— 312) جمعها أيام نظره في القضاء، وهي نحو سبعة أجزاء، كما قال ابن سهل⁽⁶⁵⁾ الذي نقل منها في مواطن كثيرة.

— مسائل ابن زرب، لتلميذه القاضي أبي الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث القرطبي⁽⁶⁶⁾ (— 429) ينقل عنه ابن سهل في نوازل والونشريسي في معياره.

— الإعلام بنوازل الأحكام، لأبي الأصبع عيسى بن سهل الأسدي القرطبي (— 486) ويعرف بـ «الأحكام الكبرى»⁽⁶⁷⁾.

وقد اختصر هذا الكتاب أبو عمران موسى بن أبي علي الزناتي (— ؟) وسمى

(64) يعرف بالمعيار الجديد، وله طبعة حجرية بفاس.

(65) نوازل ابن سهل : 1 أ. مخطوط دار الكتب بتونس : 7212.

وقد استدرك على بعض الفتاوى الواردة في كتاب ابن زياد المذكور عالم أندلسي هو محمد بن أيوب بن بسام المالقي.

انظر (المدارك : 96/8).

(66) الديباج : 374/2.

(67) حقق أنس العلالي جزءاً من هذا الكتاب في رسالة دكتوراة الحلقة الثالثة في الفقه والسياسة الشرعية بإشراف الشيخ محمد الشاذلي النيفر سنة 1402 الكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين، تونس — والرسالة مرقونة، موجودة بمكتبة جامعة الزيتونة. ونشر بعض الفتاوى من

هذا الكتاب التهامي الزموري. Hespèris Tamuda Vol. XIV (1973) PP7 - 107

وكذلك نشر وثائق منها عبد الوهاب خلاف في مجموعات القاهرة (1980 — 1982)

وفي حوايل كلية الآداب بجامعة الكويت (1984) وفي مجلة عالم الفكر مج 12 (1981)

وفي مجلة المناهل ع 26 (1983).

اختصاره «اقتضاب السهل من اختصار أحكام ابن سهل»⁽⁶⁸⁾ كما اختصره يحيى بن عمر القرطبي (— 567)⁽⁶⁹⁾.

— الأحكام، للقاضي أبي المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي المالقي⁽⁷⁰⁾ (— 497) وصفه التبعي بالمتقيد الجيد⁽⁷¹⁾.

— نوازل، لأبي جعفر أحمد بن سعيد بن بشتير⁽⁷²⁾ اللخمي اللورقي (— 516) من شيوخ القاضي عياض⁽⁷³⁾.

— الفتاوى، للقاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الجدي (— 520).

— الأجوبة، لأبي عبد الله محمد بن أيوب بن بسام المالقي (— بعد 520) كبير فقهاء مالقة ومشاورهم. وقد ذكر القاضي عياض أنه وقف على هذه الأجوبة وقال : إنها نبلة⁽⁷⁴⁾.

— النوازل، لأبي عبد الله محمد أحمد بن الحاج القرطبي الشهيد⁽⁷⁵⁾ (— 529) وهو فقيه مشاور قدوة من شيوخ القاضي عياض.

(68) منه نسخة بمكتبة الزاوية الحمزية، تافيلالت (المغرب) رقمها 305.

(69) منه نسخة بدار الكتب الوطنية بتونس : 9448 — أوراقها 96.

(70) حقق الصادق الحلوي هذه الأحكام، ونال بذلك دكتور الحلقة الثالثة في الفقه والسياسة الشرعية بإشراف الشيخ محمد الشاذلي النيفر سنة 1402، الكلية الزيتونية للدراسة وأصول الدين، تونس، وتعهدت الشركة التونسية للتوزيع بطبع هذا الكتاب. وقد اعتمد المحقق على نسختين تتوفر عليهما دار الكتب الوطنية بتونس لا يعرف غيرها.

(71) نيل الابتهاج : 238 ط طرابلس وقد أخذ ابن عطية عن الشعبي بالإجازة. انظر (فهرس ابن عطية).

(72) منه نسخة فريدة بالخزانة الحسنية بالرباط، رقمها : 11690.

(73) انظر : الغنية : 66 ط تونس و99 ط بيروت.

(74) المدارك : 95/8 — 96.

(75) منها نسخة بمكتبة ابن عاشور (المري — تونس) : ويذكر الدكتور عمر الجيادي أنها نادرة وتوجد عند بعض الخواص، وبالمكتبة العامة بالرباط نسخة غير تامة : 55 ج (تاريخ المذهب المالكي : 108).

رتب هذه النوازل عبد الرحمن بن محمد القيسي من أهل المرية⁽⁷⁶⁾
(— 737).

النوازل، لأبي الوليد هشام بن أحمد الهلالي الغرناطي⁽⁷⁷⁾ (— 530) وهو
الذي يقول عنه ابن فرحون : (كان فقيها جليلا سنيا مسندا ثقة عدلا، مناظرا
في الحديث والرأي وأصول الدين، ولي قضاء غرناطة)⁽⁷⁸⁾.

— مذاهب الحكماء في نوازل الأحكام⁽⁷⁹⁾، لأبي الفضل القاضي عياض
(— 544) وولده محمد (— 575).

— الفتاوى، للإمام أبي إسحاق، إبراهيم بن موسى الشاطبي الغرناطي
(— 790) صدرت عنه كتابة، ووردت مفرقة في عدة كتب فقهية، وقد حفرتني
أهميتها إلى جمعها ودراستها وتحقيقها ونشرها⁽⁸⁰⁾.

— فتاوى فقهاء الأندلس، لأبي الفضل ابن طركاظ العكي⁽⁸¹⁾ (— ؟) كان
قاضي المرية⁽⁸²⁾ سنة 854. جمع فتاوى أعلام أندلسيين من القرنين الثامن
والتاسع مصدرا بفتاوى أبي سعيد فرج بن لب (— 782) وهي تبلغ 134 فتوى

(76) نيل الابتهاج : 244، رقم 288 ط طرابلس.

(77) ذكرها الدكتور محمد بن شريفة، وأفاد أن مخطوطاتها بالخزانة العامة بالرباط والخزانة الحسينية
وخزانة القرويين وغيرها (مقدمة مذاهب الحكماء : 12).
وذكرها الدكتور عمر الجديدي ووهب في وفاة صاحبها فقال (سنة 606) تاريخ المذهب
(108).

(78) الديباج المذهب : 348/2.

(79) انصب اهتمام الباحث الدكتور محمد بن شريفة على هذا الكتاب دراسة وتحقيقا فنشر ما
يتعلق به ضمن كتاب «التعريف بالقاضي عياض (منشورات وزارة الأوقاف والشؤون
الاسلامية، بالمغرب) وفي مجلة المناهل ع 22 س 9، يناير 1982 ثم أصدرت دار الغرب
الاسلامي ببيروت هذا الكتاب بتحقيقه سنة 1990 ط 1.

(80) ط أولى بتونس 1984، وط ثانية بها 1985، وط ثالثة بها 1987. بتقديم مصطفى أحمد
الزرقاء أستاذ الفقه المقارن بكلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

(81) بين يدي من هذا الكتاب صورتان، أصل إحداها بخزانة تطوان وأصل الثانية كان معروضا
للبيع بمكتبة الثقافة بتطوان للسيد أحنانا.

وقد اعتمدتها عند جمعي لفتاوى الشاطبي، إذ قدم ابن طركاظ 19 فتوى للشاطبي.

(82) ترجم به الزركلي في الأعلام 182/5 ط 4.

وقد تجاوزت نصف مجموع الفتاوى الأندلسية في هذا الكتاب التي تبلغ 266 فتوى منها اثنتان مغريتان، إحداهما للقياب والأخرى للعبدوسي.

— اعتماد الحكام في مسائل الأحكام وتبيين شرائع الاسلام من حلال وحرام، لأبي على حسن بن زكون⁽⁸³⁾ (— ؟) ممن نقل عنه عياض في نوازل.

— وقد وصلتنا كتب تضم كل منها جملة من فتاوى متأخري علماء الأندلس دون ذكر لاسم جامعها، ومنها ما اقتصر على فتاوى ابن لب (782) ومنها ما جمع إليها فتاوى غيره ممن عاصره أو عاش بعده، وهي لا تتحد في مضمونها ولا تتفق في ترتيبها ولا تطابق نصوصها، بل تختلف مادتها وإن اتحدت في موضوعات بعض الفتاوى، وهذه الكتب المخطوطة التي جهل جامعوها هي التالية :

— أجوبة فقهاء غرناطة، تضم 48 فتوى، أغلبها لابن لب⁽⁸⁴⁾.

— الحديقة المستقلة النضرة في الفتاوى الصادرة عن علماء الحضرة⁽⁸⁵⁾.
(يعني غرناطة).

— تقريب الأمل البعيد في نوازل الأستاذ أبي سعيد (يعني فرج بن لب)⁽⁸⁶⁾.

— نوازل ابن لب أبي سعيد⁽⁸⁷⁾، وهي تختلف عن «تقريب الأمل البعيد» سالف الذكر.

(83) ذكره الدكتور محمد بن شريفة وأفاد أنه توجد منه الأجزاء 7 — 8 — 9 — 10 في مجلد ضخم بالخزانة العامة بالرباط 413 ق (مقدمة مذاهب الحكام : 12).

(84) منها نسخة بالخزانة العامة بالرباط، ضمن مجموع : 1447 د من 202 إلى 217 بين يدي مصورة منها أعتمدها في تحقيق فتاوى الغرناطين.

(85) منها نسخة بالاسكوريال أول مجموع 1096، من اللوحة الأولى إلى 49.

(86) نسخته ثاني مجموع بالاسكوريال : 1096 من اللوحة 50 إلى 171.

وبين يدي مصورة من هذا المجموع اعتمدها في جمع فتاوى الشاطبي وتحقيقها، وأعتمدها في جمع فتاوى سائر علماء غرناطة لتحقيقها ونشرها مرتبة حسب نسبتها إلى أصحابها.

(87) نسخة هذه النوازل بمكتبة الحرم المدني : 121 — من وقف محمد العزيز الوزير سنة 1330هـ أوراقها 219 بخط تونسي واضح، نسخت سنة 1147، بآخرها فهرس موضوعات الفتاوى وجامع هذه النوازل مجهول، وناسخها شعبان الطاهري للقاضي المفتي أبي المعالي جمال الدين الشريف، سنة 1147هـ.
وبمكتبي صورة منها.

وهناك كتب في الفتاوى الأندلسية، عرفنا أسماءها بفضل ذكر الناقلين عنها، ونرجو أن يكتشفها الباحثون ويولوها ما تستحق من الدرس والعناية منها نوازل عيسى بن دينار، ونوازل ابن جابر، ونوازل التميمي، وأحكام ابن جدير، وأحكام ابن حديد، وأحكام ابن أبي زمنين، وأحكام ابن بطال، ونوازل علي بن سمعت. والملاحظ أن التأليف في جمع الفتاوى الأندلسية لئن غطى أغلب القرون الأندلسية فإنه ازدهر في القرنين الخامس والسادس، وتناقص بعد ذلك رغم أن الإفتاء والشورى متواصلان عبر العهود الأندلسية.

والملاحظ أيضا أن اهتمام الجامعين المتأخرين انصب — أكثر ما انصب — على فتاوى الإمام أبي سعيد فرج بن لب. ولعل شخصيته الفقهية وكثرة ما صدر عنه في هذا المجال وشهرته العلمية فرضت ذلك. وتدل على قيمته وشهرته أقوال مترجميه ومن عرفه من الأندلسيين والمغاربة، فأبو الوليد ابن الأحرر يقول عنه : (ما تكلم مع أحد من الناس في توجيه مسألة فقهية أو قياس، إلا كان له عليه الظهور، شهد له بذلك الخاصة والعامة)⁽⁸⁸⁾ ولسان الدين بن الخطيب يقول عنه : (عليه مدار الشورى وإليه مرجع الفتوى)⁽⁸⁹⁾ وتلميذه أبو عبد الله المجاري يقول عنه : (شيخ الجماعة الشهير ذكره في الأقطار الشائع علمه في الأمصار مفتي الأندلس، وقوتها)⁽⁹⁰⁾ أما أبو عبد الله المواق فيقول عنه : (شيخ الشيوخ... الذي نحن على فتاويه في الحلال والحرام)⁽⁹¹⁾.

وقد حظيت فتاوى ابن لب باهتمام الباحث الدكتور حسن الوراكلي فدرسها دراسة ضافية مستنبطا من قراءتها وتحليلها (لحات من حياة غرناطة النصرية في القرن الثامن الهجري)⁽⁹²⁾.

وبذلك يضيف الدكتور الوراكلي إضافة هامة في مجال الاهتمام المعاصر بالفتاوى

(88) نثر الجمان : 48.

(89) الإحاطة : 254/4.

(90) برنامج المجاري : 91.

(91) سنن المهتدين :

(92) مجلة كلية الآداب بتطوان، السنة 1 ع 1 ربيع 1 1407 نوفمبر 1986 — ص 11 — 38.

الأندلسية، وهو الذي أثمر دراسات تحليلية تناولت بعض الكتب أو بعض المسائل منها، أما التحقيق فإنه شمل : فتاوى ابن سهل، وأبي المطرف الشعبي، وأبي الوليد بن رشد، والقاضي عياض وولده، وأبي اسحاق والشاطبي، وهذا الجانب المحقق لم ينشر كله.

وهكذا يكون الجانب الأوفر من فتاوى الأندلسيين ينتظر مزيد عناية الباحثين والمحققين لخدمته وتيسير الاستفادة منه.

• تقويم تحقيق فتاوى ابن رشد

أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (الجد) ولد بقرطبة سنة 450 ونشأ بها أخذاً عن أعلامها كأبي جعفر بن رزق (— 477) وأبي عبد الله ابن أبي العافية (— 487) وأبي عبد الله بن الطلاع (— 497) ولي قضاء الجماعة بقرطبة وكان صاحب الصلاة بالمسجد الجامع، بها حلاه ابن بشكوال بقوله : (كان فقيها عالماً حافظاً للفقهاء مقدماً فيه على جميع أهل عصره عارفاً للفتوى على مذهب مالك وأصحابه بصيراً بأقوالهم واتفاقهم واختلافهم، نافذاً في علم الفرائض والأحوال من أهل الرئاسة في العلم والبراعة والفهم، مع الدين والفضل والوقار والحلم والسمت الحسن والهدي الصالح)⁽⁹³⁾ له تأليف هامة في الفقه والحديث والفرائض وفهرست شيوخه، وقد اشتهر من كتبه الفقهية «البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة»⁽⁹⁴⁾. وكانت وفاته سنة 520. وله فتاوى أصدرها في مناسبات كثيرة أجاب بها عن أسئلة المستفتين الذين كانوا من العامة ومن الخاصة كالقاضي عياض، وقد تصدى لجمع أغلبها تلميذه أبو الحسن بن الوزان.

ولعل العناية التي نالتها فتاوى ابن رشد لم تظفر بمثلها فتاوى أندلسي آخر، منذ صدورهما عن صاحبها إلى الآن، وذلك يعزى إلى أهميتها وغزارة فوائدها، وإلى

(93) انظر : تاريخ قضاة الأندلس، للنباهي : 98 — 99.

(94) نشرته دار الغرب الإسلامي ببירות بتحقيق الدكتور محمد حجي ومن معه من علماء المغرب في 18 جزءاً أضيف إليها جزآن للفهارس (1984 — 1987). وفي صدر الجزء الأول (11 — 19) ترجمة للمؤلف ابن رشد ولائحة بمصادر ترجمته.

مكانة ابن رشد ورتبته العلمية السامية.

يتجلى ذلك في الاهتمام بروايتها عن صاحبها ثم تداولها بعده والنقل عنها والاستشهاد بها، ولذا يصادفك الكثير من نصوصها في كتب النوازل المغربية والأندلسية، مثل حاوي البرزلي ومعياري النشريسي ومعياري المهدي الوزاني وغيرها.

ويتجلى ذلك أيضا في الاقبال على ترتيبها واختصارها، قام بذلك :

- عبد الرحمن بن محمد القيسي الأندلسي من أهل المرية⁽⁹⁵⁾ (— 737).
- وأبو اسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيح التونسي⁽⁹⁶⁾ (— 743).
- وأبو عبد الله محمد بن هارون الكناني التونسي⁽⁹⁷⁾ (— 750).
- ومحمد بن سعيد بن محمد بن عثمان الرعيني الأندلسي⁽⁹⁸⁾ (— 779).

ونظرا لما تحتزنه هذه الفتاوى من إفادات تتصل بالشؤون اليومية في المغرب والأندلس في فترة حياة مؤلفها فإن بعض الدارسين اتجه إليها لاستنباط معلومات تاريخية واجتماعية، ومن لفت النظر إلى أهمية إفاداتها الشيخ البحاث محمد المنوني⁽⁹⁹⁾.

هذا وقد نشر منها الدكتور عبد العزيز الأهواني خمسة نصوص في مجلة معهد المخطوطات العربية (المجلد 4، ج 1 ص 73 — 76 سنة 1377 = 1958). ثم نشر منها الدكتور إحسان عباس ثلاثا وثلاثين فتوى في مجلة «الأبحاث» اللبنانية (ج، 3، 4 — السنة 22 كانون الأول عام 1969 ص 3 — 63).

(95) نيل الانتهاج، للتبكي : 244، رقم 288 ط طرابلس.

(96) انظر معين الحكام، لابن عبد الرفيح، مقدمة المحقق : 104/1 ط دار الغرب، بيروت. 1989.

(97) حققت مختصر ابن هارون الطالبة فاطمة الدعداع بإشراف الشيخ محمد الشاذلي النيفر في نطاق دكتوراه الحلقة الثالثة في الفقه والسياسة الشرعية سنة 1986، والأطروحة مرقونة بمكتبة جامعة الزيتونة (تونس) رقم 75.

(98) نيل الانتهاج : 458 — 459 — رقم 569.

(99) انظر كتابه : المصادر العربية لتاريخ المغرب : 32/1 رقم 54 ط جامعة محمد الخامس، كلية الآداب بالرباط 1983.

ثم كتب الدكتور محمد حجي دراسة بعنوان : «جوانب من المجتمع الأندلسي أيام المرابطين من خلال نوازل ابن رشد» قدمها في ندوة : المجتمع الأندلسي من خلال النصوص التاريخية والفقهية والأدبية، المنعقدة بالرباط (9 - 11/5/1984).

وفي نطاق الرسائل الجامعية حققت نوازل ابن رشد مرتين، أولاها بدار الحديث الحسنية (الرباط) أعد الرسالة محمد الحبيب التجكاني بإشراف عبد العزيز عبد الله، ونال برسالته ديبلوم دار الحديث، وتاريخ المناقشة 29 - 5 - 1978. ولم يكتب لهذه الرسالة أن تنشر إلى حد الآن.

وثانيتهما بالكلية الزيتونية للشرعية وأصول الدين (تونس) أعد الرسالة المختار بن الطاهر التليي بإشراف الشيخ محمد الشاذلي النيفر، وتاريخ المناقشة 1986 ونشرت دار الغرب الاسلامي ببيروت هذه الرسالة سنة 1987 في طبعة أولى تمتاز عن أصل الرسالة بتنقيح وزيادة كما أشار المحقق في ص 6. وبهذا التحقيق نال صاحب الرسالة دكتوراه الدولة في العلوم الاسلامية.

ولم يتيسر لي - بعد - أن أطلع على رسالة التجكاني، ولذا سيشمل تقويمي رسالة التليي التي وفرها النشر للقراءة.

يشتمل كتاب «فتاوى ابن رشد» في طبعته المذكورة، على 1992 ص موزعة على ثلاثة أسفار - من ص 7 إلى 125 تقديم المحقق ومن ص 141 إلى ص 1646 نصوص الفتاوى ومن ص 1647 إلى ص 1650 خاتمة للمحقق ومن ص 1655 إلى آخر الكتاب فهارس.

اعتمد المحقق على ثلاث نسخ خطية للفتاوى الرشدية وهي :

- نسخة المكتبة الوطنية بباريس 1072 ويرجع تاريخها إلى 722هـ وتضم 555 فتوى، وهي من جمع الوزاني المذكور، واتخذها المحقق أصلا.

(100) مجلة دار الحديث الحسنية، العدد الأول سنة 1399 = 1979 ص 469.

(101) إن انعدام التعاون والتخطيط بين مؤسساتنا الجامعية أدى إلى هذا الازدواج وتكثيف الجهد في تحقيق أثر واحد من آثارنا الفقهية العديدة التي تنتظر إخراجها للناس. ولو تحقق لنا هذا التعاون والتنظيم لأمكن لأكثر عدد من كتب تراثنا النفيس أن يرى النور ويخرج من غياهب الإغفال.

— ونسخة دار الكتب الوطنية بتونس : 12397، أصلها من المكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة حبست عليها في عهد محمد الصادق بأي وفيها طرر أضافها بعض القراء من العلماء، وتضم 554 فتوى، بها بعض الاختلاف عن النسخة السابقة ولا تحمل تاريخا.

— ونسخة الخزانة العامة بالرباط : 731 ك وتاريخها : 1194.

وللمحقق وصف ضاف لهذه النسخ المعتمدة (من ص 91 إلى ص 122) وذكر لما بذله من جهد في رحلتين إلى المغرب وإسبانيا بحثا عن نسخ هذه الفتاوى⁽¹⁰²⁾. سنة 1982 وسنة 1983 ومع هذا فقد فاتته الاطلاع على نسخة خزانة القرويين رقم 378، التي توجد منها مصورة بالخزانة العامة بالرباط رقمها : 880. كما فاتته الاطلاع على قطعة منها بالخزانة الملكية بالرباط⁽¹⁰³⁾ رقمها 6577، فلم يعتمدهما في التحقيق ولم يشر إلى وجودهما.

وقد مهد المحقق لتحقيق النص بقسم يتضمن سبعة فصول للموضوعات التالية : — نسبة الفتاوى لابن رشد — تسمية الفتاوى — مصادرها محتواها — قيمتها والعناية بها — النسخ المعتمدة — منهج التحقيق —.

وفي هذه الفصول ما هو هام مثل ما جاء في بيان قيمتها والعناية بها، وفيها ما هو اقرار غير مجد مثل ما جاء من اختلاف في تسميتها، وتبريره بأن مؤلفها لم يجعل لها مقدمة ولم يضع لها اسما (ص 35 — 42) والواقع أنه ليس غريبا أن يختلف الناس في التعبير عن اسمها مادامت الأسماء مترادفة في اصطلاحهم : نوازل، فتاوى... وكيف نتظر مقدمة من مؤلفها وهو لم يجمعها، وإنما جمعها غيره.

وبعد فصول هذا القسم يأتي مصطلح الرموز التي اختار المحقق استعمالها في الكتاب، ومادامت مستعملة من أول الكتاب كان الأجدر أن لا تتأخر إلى ص 127 — وكان الأولى تجنب ازدواج الدلالة لرمز واحد (م = مسألة وتاريخ ميلادي — ص = صفحة ونوازل البرزلي — ر = فتاوى ابن رشد، وانظر — ب = ظهر ورقة ومخطوط باريس من الفتاوى) وفي الصفحات (129 — 135) صور من المخطوطات المعتمدة.

(102) فتاوى ابن رشد : 9 — 10.

(103) المصادر العربية، للمنوني : 32 — البيان والتحصيل : 11/1.

ويأتي بعد ذلك قسم تحقيق النص وهو موزع على ثلاث مجموعات :

المجموعة الأولى : سماها فتاوى مخطوطة باريس (555 فتوى).

المجموعة الثانية : فتاوى انفردت بها مخطوطتا تونس والرباط (10 فتاوى).

المجموعة الثالثة : فتاوى غير واردة في هذه المخطوطات جمعها المحقق من كتب فقهية (101 فتوى).

وسمى المجموعة الثانية بالملحق الأول والمجموعة الثالثة بالملحق الثاني وأرى أنه لاداعي لهذه التسمية مادامت كلها فتاوى معزوة لابن رشد وهي حصيلة جهد المحقق في جمعها، بعد أن تبين أن ابن الوزان جامع فتاوى نسخة باريس لم يستقرىء فتاوى شيخه ولم تصلها كلها يده.

وأعطيت أرقام للمسائل صاحبت عناوينها متصاعدة إلى أن بلغت 666.

وقد اهتم المحقق بالنص اهتماما جيدا فجاء سليما حسن التوزيع وذلك بفضل ما قام به من مقابلة بين النسخ ومن رجوع إلى المصادر الفقهية عند الحاجة. واهتم بإثبات الفروق بين النسخ، حتى أوغل وأثقل الهوامش بما لا يجدي كما في (ص 155 تعليق ح نصه : في ت الساقط : تعالى — وفي ص 418 — تعليق د، نصه : في ت : الساقط : وفقه الله) فأى جدوى في ذكر هذه الفروق؟! كما اهتم بتعريف الأعلام والكتب والأماكن وشرح المصطلحات وذكر أرقام الآيات وسورها، وتخرج الأحاديث.

والمجدي كثيرا في تعاليقه ما نقله أو لاحظته من نقل بعض المؤلفين لفتاوى ابن رشد وتعليقهم عليها وتعقبها أحيانا، وقد ركز بالخصوص على نوازل البرزلي ومعيار الونشريسي ومعيار الوزاني والعقد المنظم لابن سلمون وشرحي المواق والخطاب على المختصر الخليلي.

وجلب المحقق في الأغلب نصوص هؤلاء الفقهاء في تعاليقه فأثرى كتابه وجعله أكثر من مجرد تحقيق لنصوص الفتاوى الرشدية ولا شك أن ذلك تطلب جهدا كبيرا، أدى إلى ضخامة حجم الكتاب وسهل للقارئ أن يدرك مدى هذه الفتاوى الرشدية لدى طائفة من المؤلفين الذين جاؤوا بعد أبي الوليد بن رشد.

كما توجد إحالات على بعض الأمهات التي ذكرت أحكام مسائل ابن رشد مثل المدونة.

واختار المحقق أن يفصل في هوامشه بين التعليقات المقتصرة على فروق النسخ وبين التعليقات الأخرى مرتبا الأولى ترتيبا أبجديا وجاعلا للأخرى ترقима.

ومن محاسن مقدمة التحقيق براءة الاستدلال على نسبة الفتاوى إلى ابن رشد، ونزعة المحقق إلى تصحيح بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض من تكلم عن مخطوطة الفتاوى التي جمعها ابن الوراق، فقد صحح ما كان ذهب إليه الشيخ الطاهر بن عاشور من نسبة جمعها لغيره (ص 31 — 32) وصحح ما ذهب إليه الدكتور محمد لطفي جمعة من نسبة ترتيب الفتاوى وتنقيحها إلى ابن الوزان إذ الصواب أنه اقتصر على الجمع (ص 34 تعليق 2).

أما الفهارس فالجهد فيها واضح، وهي تستغرق (من 1651 إلى 1932) وتشمل : عناوين مسائل المجموعات سالفه الذكر.

الآيات القرآنية.

الأحاديث النبوية.

القوافي.

أسماء الكتب.

أسماء البلدان والأماكن.

الأعلام والأسر والطوائف والأهم والقبائل.

المصادر والمراجع.

الفهرس العام.

أما المآخذ التي تلاحظ في هذا الكتاب تقدما وتحقيقا وفهرسة، ويتمنى القارئ لو وقع تفاديا فيمكن إنجازها فيما يلي :

— خلو دراسة القسم الأول من الكتاب من فصل للتعريف بمؤلف الفتاوى أبي الوليد بن رشد فليس القراء كلهم من العارفين بشخصيته وليسوا كلهم من

المختصين في تاريخ الأندلس وفقهائه، فمن المفيد الترجمة له وربط نشاطه العلمي ببعض أحداث عصره وبيان تأثيره في تيار المذهب المالكي.

— خلو هذه الدراسة من فصل للتعريف بالفتاوى، ونشاط علماء الأندلس في مجالها قبل ابن رشد وفي عصر ليتأق وضع فتاويه في اطارها من التراث الفقهي — والاجتهادي خاصة — في البلاد الأندلسية ويفيد هذا الفصل قراءة الكتاب من غير المختصين في العلوم الشرعية.

— ما جاء في الدراسة من تكرار كان نتيجة الرغبة في الالحاح على بعض المعاني وتأكيدا مثل ما نراه في عدة مواطن من اثبات أن هذه الفتاوى واقعية تتصل بالحياة.

— مخالفة الترتيب الأبجدي في أسماء المؤلفين الذي جرى عليه عند ترتيب فهرس المصادر والمراجع، فقد جاء فيه أبو زهرة قبل زروق (ص 1865 و 1866) وهو لا يعتبر في الترتيب (أبو، ابن).

— تسرب بعض الأخطاء المطبعية والتحريف، فقد حرف اسم : أبو جيب إلى أبو حبيب ص 168 — والبرنسي إلى البرلسي ص 1887. على سبيل المثال لا الحصر.

— عدم الإحالة أحيانا على مصادر عند التعريف، كما في ص 148 (تعليق 2) عند التعريف بالخنعمية، وفي ص 268 (التعليق 3) عند التعريف بالواضحة .

— عدم استعمال رمز وارد بقائمة مصطلح الرموز ص 128 وهو.../... للدلالة على أن للتعليق بقية توجد في الصفحة الموالية، فقد عوض برمز آخر .

— ذكر كتاب «وثائق ابن العطار» ص 50 والاشارة بهامش 10 إلى مخطوطته بالقرويين، وهو كتاب مطبوع بتحقيق ب شالميتاوف كورينطي سنة 1983⁽¹⁰⁴⁾ لا يعرفه المحقق، ولذا لم يعتمده في توثيق النص عند النقل منه.

— وكذلك الأمر بالنسبة لكتاب «الإعلام بنوازل الأحكام» لابن سهل فقد وقعت الاشارة إلى نسخته المخطوطة بدار الكتب الوطنية بتونس، ولم تذكر الأجزاء (104) نشره مجمع الموثقين المغربي والمعهد الاسباني العربي للثقافة، يحمل عنوان «كتاب الوثائق والسجلات».

المطبوعة منه بتحقيق محمد عبد الوهاب خلاف (سنة 1981، 1983) وفتاوى ابن رشد صادرة سنة 1987 بعد أن نوقشت سنة 1986 كما لم يشر محقق الفتاوى الرشدية إلى القسم المحقق من نوازل ابن سهل ضمن أطروحة دكتوراه حلقة ثالثة نوقشت في الكلية الزيتونية التي تبنت أطروحة «فتاوى ابن رشد» وكانت مناقشتها سنة 1982.

— ذكر اختصار ابن هارون لفتاوى ابن رشد مع الإشارة إلى نسخة المخطوطة بدار الكتب الوطنية بتونس وإلى ما صور المحقق منها ص (89) دون الالتفات إلى من قام بتحقيقها ونال بها دكتوراة الحلقة الثالثة بالكلية الزيتونية. وكانت المناقشة سنة 1986 والمشرّف على هذا العمل الجامعي الدكتور رشيد التليلي، بكلية الشريعة التي ينتمي إليها محقق فتاوى ابن رشد.

— الفهرس العام هو الذي ضم عناوين الفتاوى بترتيبها في المخطوطات وهو ترتيب لم يراع فيه الموضوع وكان يحسن لو أعد المحقق فهرسا آخر مرتبا حسب الموضوعات الفقهية، وفهرسا للمسائل الجزئية المندرجة ضمن الفتاوى، وفهرسا للمصطلحات الفقهية.

— وأخيرا فإن المحقق يقول في الخاتمة التي ذيل بها نصوص فتاوى ابن رشد (ص 1647): «ليس غريبا أن تستأثر فتاوى ابن رشد بهذه العناية المتواصلة في مسيرة الفقه المالكي، ولكن الغريب أن تبقى، وهي العمدة غير محققة ولا منشورة إلى هذا الزمان».

ونحن نقول: ليس غريبا في عصرنا أن يحقق طالب كتابا فقهيا من تراثنا النفيس وينال به درجة علمية دون أن تذلل أمامه طريق النشر وتنزاح صعوباته، وأن يرحل إلى البلد الذي توجد فيه المؤسسة الجامعية المتبنية للتحقيق السابق الحائز صاحبه درجة علمية به، يرحل إليه بعد سبع سنوات من تاريخ المناقشة باحثا عن مخطوطات الكتاب لإعادة تحقيقه، دون انتهاز الفرصة للاطلاع على التحقيق السابق. إن في هذا مخالفة لمنهج درج عليه الباحثون والدارسون والمحققون، فقد يكون في العمل السابق ما يقتضي نقدا، إن كل عمل بشري يمكن تقويمه وإصلاح أخطائه وتعقبه ومن البر بمؤسساتنا الجامعية أن نسعى لتنشيط الحوار العلمي بينها،

ففي ذلك تلاقح وتبادل للاستفادة والتجربة في المجال الثقافي، وينبغي أن تكون أعمالنا في الدراسة والتحقيق متكاملة لتحقيق النجاعة في خدمة تراثنا المشترك. وفي هذا الإطار يوضع بحثي هذا، الذي اسهم به في هذه الندوة العلمية التي توثق الصلة بين جامعاتنا وتبرز قيمة التراث المغربي المنشور لا يغض من شأن عمل المحقق ومن جهده المبذول، وإن المحاسن في هذا الكتاب لطاغية، وبهذا العمل برز أثر اندلسي نفيس لصاحبه ابن رشد قيمة جليلة بين فقهاء المذهب المالكي.

قراءة نقدية توثيقية جديدة

لكتاب «العمدة» لابن رشيق

د. محمد قرقزان

المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم
الرباط

(1) تقديم :

لدى تدبرنا لتراجم أعلام مدرسة القيروان في العهد الصنهاجي نجد أن ثمة ثروة ثرية معطاءة انبثقت عنهم قياسا على ما سبق وما تلا من الحقب. فمن منجزات هاته الكوكبة التي ورثناها والباقية على الدهر أسفار : (زهر الآداب، والمتع، وما يجوز للشاعر في الضرورة، ورسائل الانتقاد، وقراضة الذهب، والأنموذج) وغيرها.

و(العمدة في محاسن الشعر وآدابه) أجل هذه الآثار، وأبعدها أثرا، وتأثيرا في الأجيال القديمة والحديثة على الإطلاق.

(2) كتاب العمدة عمدة الباحثين في القديم والحديث

لقد أدى هذا المؤلف النفيس دورا كبيرا جليلا جدا في أوساط الطلاب الناشئين، والمتأدين والعلماء والشعراء والنقاد والبلاغيين غابرا وحاضرا، وكأني بأبي علي ابن رشيق القيرواني — حينما سمي كتابه — العمدة قد رمى من جملة ما هدف إليه أن يكون كتابه «عمدة» بكل ما تعنيه الكلمة إذ تعاورته أيدي الباحثين، وتحافظه شدة العلم، فنهلوا من معينه الثر مادة غزيرة من مشرق العالم الإسلامي إلى مغربه وأندلسه.

هذا أبو بكر الشنتريني يلخص في كتابه (جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب)⁽¹⁾ ذي الأجزاء الأربعة جزئين من (العمدة)، ونجد ضياء الدين ابن

(1) انتهت من تحقيق هذا الكتاب منذ 1988 وهو بحجم (العمدة) تقريبا.

الأثير يقتبس منه خمسة وتسعين بالمائة من حجم مادة كتابه (كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر والكاتب)⁽²⁾، ونقل عنه الرُّندي الأندلسي صاحب (الوافي)⁽³⁾، والشُّنتريني صاحب (الدُّخيرة)، واختصره أبو عمرو عثمان بن علي الأنصاري الحَزْرَجِي الصُّفْلِي النَّحْوِي⁽⁴⁾، وموفق الدين البغدادِي⁽⁵⁾، وأخذ عنه السجلماسي صاحب (المنزِع البديع)⁽⁶⁾.

ومن ذلك أيضا مختصر ضمن مخطوطات المتحف العراقي⁽⁷⁾، وآخر تحت عنوان (التعليق من كتاب العمدة لابن رشيقي)⁽⁸⁾ في دار الكتاب الظاهرية التي تحفظ مخطوطاتها اليوم في مكتبة الأسد الوطنية بدمشق.

هذا، وقد اتخذ الكتاب عدد كبير من الباحثين في المشرق والمغرب مرجعا هاما في العصر الحديث لأبحاثهم ورسائلهم الكثيرة المستفيضة التي يضيق المقام عن ذكرها.

2) مضمون الكتاب وأهميته :

نظر بعض الباحثين في (العمدة)، فظنوا أنه كشكول جامع لمعارف شتى لاتربط بينها رابطة، وليست بذات هدف أو فكرة مركزية يتمحور حولها ماجاء من مادة خصبة في سبعة أبواب ومائة !
يبد أن الكتاب ليس كذلك — على نفاسته —، وإن فيه شتات نظرية كاملة

(2) صدر هذا الكتاب في العراق عام 1982.

(3) حققه الأستاذ محمد الكُنُوفِي رحمه الله.

(4) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان 354 / 5 بعنوان (العمدة في اختصار العمدة). وكشف الظنون 1169.

(5) إنباه الرواة على أنباه النحاة 1 / 281.

(6) المنزِع البديع للسجلماسي صفحات : 481، 483، 485، 488، 489، 497.

(7) برقم 1657 ولم يعلم اسم صاحبه، راجع مخطوطات الأدب في المتحف العراقي ص (580) من نسخ سنة 1088 هـ.

(8) لمؤلف مجهول، فهرس دار الكتب الظاهرية : قسم الأدب 124/1 رقم 4242. وانظر : (كناش أدب) نقل عن العمدة لمؤلف مجهول برقم 4439، ج 86/2 فهرس دار الكتب الظاهرية، قسم الأدب.

للشعر العربي يمكن صياغتها كما انتهت إلى عصر المؤلف وفيما يتعلق بنقده⁽⁹⁾ :
 فضله وقيمته وأصوله ومشاهير شعرائه وغماذج جيدة منه، وتحليل لمكوناته بدقة،
 وظروف عمله وأغراضه وصنوفه وسيرورته، وأغاليط الشعراء والرواة والسرقات،
 وبيوتات الشعر ومؤهلات أصحابه، وجزئيات العمل الشعري، ودراسات فنية
 مستفيضة حول الصور الشعرية وما يتوفر عليه من بديع وبيان ومعان⁽¹⁰⁾،
 والجمل والأساليب إلى أيامه. يضاف إلى ذلك جملة من الأبواب التي يرجح أن
 المؤلف أثبتتها ليتمرس ناشدو هذا العلم على صنعة الشعر، وبثقافتها يشتد عودهم،
 وتشتد سواعدهم، وتعينهم على فهم التراث الشعري العربي العريض، وهي⁽¹¹⁾،
 في أصول النسب والأنساب والوقائع والأيام ومعرفة ملوك العرب وذكر منازل
 القمر والأماكن والبلدان والحيل والعيافة والجوائز، إذ كيف يدعي مدع أنه شاعر،
 وهو يجهل مثلاً تفسير قول جرير⁽¹²⁾

أَيْنَ الَّذِينَ بَسِيفَ عَمَرُو قَتَلُوا أَمْ أَيْنَ أَسْعَدُ فَيْكُمُ الْمُسْتَرْضَعُ
 وقول ابن دُرَيْدٍ⁽¹³⁾ :

ثُمَّ ابْنُ هِنْدٍ بَاشَرْتُ نِيرَانَهُ يَوْمَ أَوَارَاتِ تَمِيمًا بِالصَّلَى
 وقول جرير يعير الأخطل⁽¹⁴⁾ :

هَلْ تَعْرِفُونَ يَذِي بَهْدَى قَوَارِسَنَا يَوْمَ الْهَذِيلِ بِأَيْدِي الْقَوْمِ مُقْتَسِرٌ
 وقول زُهَيْرٍ⁽¹⁵⁾ :

فَتَشْتَجْ لَكُمْ غِلْمَانٌ أَشْأَمُ كُلُّهُمْ كَأَحْمَرَ عَادٍ، ثُمَّ تُرْضِعُ فَتَقْطِمُ
 وقول مُزَرَّدِ بْنِ ضِرَارٍ⁽¹⁶⁾ :

(9) فيه تسعة وخمسون باباً.

(10) فيه تسعة وثلاثون باباً.

(11) فيه تسعة أبواب.

(12) ديوانه ص 917، والعمدة 2/ 927.

(13) المقصورة ص 48، والعمدة 2/ 927.

(14) ديوانه ص 153، والعمدة ص / 923.

(15) ديوانه ص 15، والعمدة 2/ 983.

(16) ديوانه ص 40، والعمدة 2/ 965.

كُمَيْتٌ عَيْنَاهُ السَّرَاةُ نَمَى بِهَا إِلَى نَسَبِ الْخَيْلِ الصَّرِيحُ وَجَافِلٌ
وقول امرئ القيس (17) :

إِذَا مَا الثُّرَيَّا فِي السَّمَاءِ تَعَرَّضَتْ تَعَرَّضَ أَثْنَاءِ الْوِشَاحِ الْمُفَصَّلِ
وقول أبي كَبِيرٍ يصف مطاردة الأعداء (18) :

فَالطَّعْنُ شَعْشَعَةً وَالضَّرْبُ هَيْفَةً ضَرَبَ الْمُعْوَلُ تَحْتَ الدِّيمَةِ الْعَضْدَا
وَاللَّقْسِيُّ أَزَامِيلٌ وَغَمْغَمَةٌ حَسَّ الْجَنُوبِ تَسُوقُ الْمَاءِ وَالْبَرْدَا
وما كتبه أبو نُوَاسٍ لأصحابه (19) :

رَجَرْتُ كِتَابَكُمْ لَمَّا أَتَانِي كَزَجْرِ سَوَانِحِ الطَّيْرِ الْجَوَارِي
وقول ابن مُقْبِلٍ (20) :

أَمَّا الْأَدَاةُ فَفِينَا ضُمَّرَ صُنْعٌ جُرْدٌ عَوَاجِزُ بِالْأَلْبَادِ وَاللُّجْمِ
وَنَسَجُ دَاوُدَ مِنْ يَبِضٍ مُضَاعَفَةٍ مِنْ عَهْدِ عَادٍ وَبَعْدَ الْحَيِّ مِنْ إِرَمِ
كيف يفهم ناشئ الشعراء الإشارات التي وردت في هذه الآيات وأمثالها
وما لها من علاقة شديدة بالشعر العربي ولغته وصنعتة وآداب العرب وأيامهم
وأنسابهم وملوكهم وقراهم وخيلهم ومنازل القمر والعيافة والزجر والجوائز،
ورحم الله الخليفة عمر بن الخطاب حينما قال : «الشعر ديوان العرب».

حقا لقد قدم أبواب نقد الشعر وأعقبها بأبواب البلاغة وانتهى إلى شذرات
من هذه العلوم الآنفه الذكر كفنون تكميلية على الطريق ومن النقصان أن يجهلها
طالبوا صنعة الشعر، وكتتويج للمراحل الطويلة التي قطعوها مع علومه الأساسية
الأخرى.

ويعلل سبب وضع باب أيام العرب قائلا (21) : «فإنما هذه القطعة تذكرة

(17) ديوانه ص 14، والعمدة 1/ 501.

(18) شرح أشعار الهذليين 2/ 674، والعمدة 1/ 501.

(19) ديوانه ص 265، والعمدة 2/ 1012.

(20) ديوانه ص 398، والعمدة 2/ 1018.

(21) العمدة 2/ 895.

للعالم وذريعة للمتعلم وزينة لهذا الكتاب ووفاء بشرطه وزيادة في حسنه إذ كان الشاعر كثيراً ما يُؤنّى عليه في هذا الباب :

ويفسر ما ذكرته قوله في باب أدب الشاعر حين يقول : (22) «لا يصير الشاعر شاعراً في قريض الشعر فحلاً حتى يروي أشعار العرب، ويسمع الأخبار ويعرف المعاني، وتدور في مسامعه الألفاظ. وأول ذلك أن يعلم العروض ليكون ميزاناً له على قوله، والنحو، ليصلح به لسانه ويقم إعرابه، والنسب وأيام العرب، ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرهما بمدح أو بدم».

ويؤكد في الباب نفسه على اكتمال شخصية الشاعر ناصحاً إياه (23) «ولياًخذ نفسه بحفظ الشعر والخبر ومعرفة النسب، وأيام العرب، ليستعمل بعض ذلك فيما يريده من ذكر الآثار وضرب الأمثال، وليعلق بنفسه بعد أنفاسهم : ويقوى طبعه بقوة طباعهم».

إن «العمدة» من جهة أخرى احتل مكانة مرموقة لدى العلماء فهو أشبه بموسوعة في كل ما يهم الشعر ومحاسنه وعلومه وصنعتة إلى زمان المؤلف، وفيه برنامج لتكوين كامل للشاعر المبدع المطبوع وفقاً لمقاييس القرن الخامس الهجري، ومن منظور مدرسة القيروان المغربية البائدة.

وهو إضافة إلى ذلك صورة للنقد العربي المشرقي في انعكاسه على ذهن ناقد شاعر أديب مغربي ذواقة تمثله أحسن تمثيل، ثم صاغه من جديد هذه الصياغة العبقرية الفذة.

ولما اجتاز أبو علي القالي في القيروان من الشمال الإفريقي وافداً إلى الأندلس قبل ست وعشرين ومائة سنة (24) من وفاة ابن رشيق لم يرضه المستوى الذي وجد عليه علماء الشمال الإفريقي وقال (25) : «إِنْ نَقَصَ أَهْلُ الْأَنْدَلُسِ عَنْ مَقَادِيرِ مَنْ رَأَيْتَ فِي أَفْهَامِهِمْ بِقَدْرِ نُقْصَانِ هَؤُلَاءِ عَمَّنْ قَبْلَهُمْ، فَسَأَحْتَاجُ إِلَى

(22) السابق 1/ 381.

(23) السابق 1/ 379.

(24) وفد أبو علي القالي إلى الأندلس سنة 330 هـ كتاب الأمالي ص : (ل).

(25) الذخيرة 14/1، وكتاب الأمالي ص : 3.

ترجمان في هذه الأوطان». وبعد وفاة القاضي هذا بعقود قليلة وعلى الخلاف من تصريحه الخطير هذا نجد انبعاث مدرسة القيروان في المغرب في العصر الصنهاجي الذهبي، وعلى أيام الملك أبي تميم المعز خاصة سماء شاحخة في العلوم تتألق في آفاقها نجوم من أمثال الحُصْرِي والقَرَّاز والحُشْنِي والنَّهْشَلِي والسَّيْمِين وابن شَرَف وابن رشيق وغيرهم كوكبة كهذه — لَعَمْرِي — لقد أحدثت نهضة ساهمت في ارتقاء الأدب في هذا الصَّقْع، وأمدته بعطاء خالد على الدهر أصيل كل الأصالة جديد كل الجدة مازال العالم إلى الآن يقبس منها.

وكتاب العمدة يحد ذاته يدور في هذا الفلك؛ يحدد المنهجية التي ينبغي أن يأخذ بها الشاعر نفسه مما جعل المؤرخ العظيم ابن خلدون يقول تحت عنوان: «فصل في صناعة الشعر ووجه تعليمه» حين تحدث عن خير الأوقات لنظم الشعر⁽²⁶⁾ وربما قالوا: إن من بواعثه العشق والانتشاء ذكر ذلك ابن رشيق في كتابه (العمدة)، وهو الكتاب الذي انفرد بهذه الصناعة، وإعطاء حقها، ولم يكتب فيها أحد مثله قبله ولا بعده» وقال أيضا: (27) وبالجملة فهذه الصناعة وتعلمها مستوفى في كتاب (العمدة) لابن رشيق. وقد ذكرنا منها ما حضرنا بحسب الجهد، ومن أراد استيفاء ذلك فعليه بذلك الكتاب، ففيه البغية من ذلك.

وتظهر قيمة هذا المصنف بنقله عن مؤلفات ضاعت بتمامها كطبقات الشعراء لدعبل، وكتاب الزجاجي في الأنواء، أو ضاع قسم منها كالمصنف لابن وكيع التَّنَهَّسِي والمُمْتَع لعبد الكريم النهشلي، وأنه حفظ لنا قدرا جيدا من شعر أبي علي ابن أبي الرحال وابن رشيق بثه المؤلف في عدد من أبوابه.

وحينما يقرأ الباحث العمدة يتعجب من هذا الكم الكبير من المصادر الشرقية التي نقل عنها المؤلف واعتمدها، والأكثر من هذا سرعة انتقالها إلى هذه الأصقاع النائية من الدولة الإسلامية العظمى المترامية الأطراف حتى في حياة مؤلفها⁽²⁸⁾ مما يشير إلى نمو حركة علمية ظامئة متوثبة نحو كل ما هو جديد أيام الصنهاجين الكرماء الذين أغدقوا على العلماء وفي سبيل العلم. وإلى تعلق المغاربة بالشرق،

(26) المقدمة ص 508.

(27) نفسه ص 509.

(28) استفاد ابن رشيق من كتب الثعالبي المتوفى في سنة 429 هـ.

وعلو همهم في طلب العلم، وسمو أنظارهم إلى متابعة إنتاجه الحديث والقديم واستجلاب آثار العلماء النفيسة واعتمادها مهما كلفهم ذلك على مستوى الدول والأفراد، والنسج على منوال أقطابه في تواليهم والاقتداء بمذاهبهم.

(4) توثيق نص العمدة :

أ — طبعات الكتاب التجارية :

قوي نمو حركة نشر كتب التراث منذ القرن الماضي، فظهر الجزء الأول من العمدة سنة (1283 هـ — 1865 م) في الرائد التونسي بتونس، ثم طبع الجران في مصر سنة (1907 م) بتصحيح الشيخ محمد بدر الدين النعساني في مطبعة السعادة عن أصول سقيمة محدثة مشوهة جدا — على ما رجحت — من خزائني دار الكتب المصرية والأزهر مما يجعلنا نرفض تماما هذه الطبعة كأصل لما جاء بعدها بتحريف مابها والخطأ والسقط والتصحيف في مئات المواضع.

وتلا ذلك طبعة أمين هندية عام 1925. إنها صورة مشوهة عن طبعة 1907 م يضاف إليها أخطاء طباعية إلى أن تأتي طبعات الشيخ محي الدين عبد الحميد — رحمه الله — الست في المطبعة التجارية بالقاهرة في الأعوام : (1936، 1955، 1963، 1974، 1981، 1984) للكتاب، وهي نسخة طبق الأصل منقولة حرفيا عن طبعة هندية المشار إليها آنفا مع ماتسربت به من أخطاء مطبعية زائدة عن سابقتها تكرر في كل طبعة مما جعل الكتاب يتعثر في طبعاته من سيء إلى أسوأ.

ثم صدر «عمدة» آخر⁽²⁹⁾ منسوخ بأمانة عن طبعة محي الدين عبد الحميد ومطبوع بحرف نحيل جدا ممّا صغر الكتاب، ويباع بثمن رخيص جدا في الأسواق، وله مقدمة أربع صفحات فقط عن موضوعاته من نقد وبلاغة بتحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة الأستاذ المحاضر في الجامعة اللبنانية.

ونشير هنا إلى أنه صدرت في الدار البيضاء⁽³⁰⁾ طبعة ثامنة تجارية مصورة عن نص محي الدين عبد الحميد في الطبعة الخامسة اللبنانية وغير فيها تخطيط صفحة

(29) عن دار الكتب العلمية — بيروت 1983 م.

(30) عن دار الرشد الحديثة عام 1984 م.

العنوان فقط، ومما زاد في الطين بلة كتابة إسم المؤلف خطأً هكذا : (العمدة في... لأبي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي) هكذا، ومعروف أن كنية ابن رشيق واسمه : (أبو علي الحسن بن رشيق) لا كما أثبتوا.

وهكذا بقي الظاموون إلى ري المعرفة العلمية الصحيحة والعلماء المحققون يتلهفون إلى نص صحيح كامل محقق.

ب - المنهج التاريخي والجديد في تحقيق نص العمدة

يؤكد أصحاب المنهج التاريخي في تحقيق النصوص أن تجمع مخطوطات الكتاب المراد نشره كلها من جميع خزائن العالم دون الإخلال بأي نسخة، ولو كان تعدادها بالآلاف ثم اصطفاء عدد منها وفق المعايير المعروفة في التحقيق : النسخ الأم، فما قرئ على المؤلف، إلى ما يليه في القدم، ويتم استبعاد النسخ الحديثة العهد لكثرة فشو الأخطاء فيها.

بيد أن ما نلاحظه حالياً أن نشر جل كتب التراث يقوم على جهود فردية بحتة يتحملها باحثون قد تنوء إمكاناتهم المحدودة بمثل هذا العبء الذي يلح عليه المنهج التاريخي من استقصاء جميع نسخ الكتاب الواحد وتصويرها من الآفاق، ويستحسن أن تؤمن المؤسسات والوزارات والمعاهد والجمعيات التي تُعنى بنشر كتب التراث للباحثين ما يعين على المضي في مهامهم الشاقة من تسهيلات ومعونات هي شبه معدومة في هذا المجال.

وقد بحثت بنفسي وبمساعدة كرام من الأقارب والأصدقاء والعلماء عن نسخ مخطوطات العمدة في بلدان : المغرب وتونس والجزائر وسورية والعراق ومصر وتركيا وألمانيا وإسبانية وفرنسا، وتم اصطفاء أقدم ثلاث مخطوطات وتصويرها، وأنجز تحقيق الكتاب عليها، وأخرى رابعة صورت فيما بعد مع اعتماد نص محي الدين عبد الحميد الذي كان متداولاً لإبراز الفرق الشنيع بين نصه المحرف الفاسد وبين المخطوطات الصحيحة.

هذا، وقد أعلن عدم صلاحية ذلك النص علماء مرموقون وأساتذة محققون منهم أستاذي الدكتور أجد الطرابلسي، والدكتور إحسان عباس⁽³¹⁾ والدكتور

(31) هامش الذخيرة 599/8.

جعفر الكتاني، ود. عبد الرؤوف مخلوف⁽³²⁾، وهذا د. أحمد مطلوب يقول⁽³³⁾ :
 «ولابد من القول إن بعض كتب البلاغة والنقد تحتاج إلى تحقيق جديد لأنها لم تخدم في الطبعة السابقة، أو لأن أضياء جديدة تكشف بعد تحقيقها كظهور كتب توضّح كثيرا مما أشكل، أو ظهور نسخ جديدة لها، ومن ذلك كتاب العمدة لابن رشيق القيرواني الذي حققه محمد محي الدين عبد الحميد من غير أن يشير إلى نسخة ويطابق بينها، ومن غير أن يتبع المنهج المعروف في التحقيق».

وقد تم تحقيق نص «العمدة» وتقويمه باتباع الخطوات التالية :

(1) المقابلة بين المخطوطات الثلاث والخروج بالنص الأصح وإثباته في المتن اعتمادا على ما اعتيد من أسلوب المؤلف ووضع كل قراءة ذات وجه صحيح في الحاشية، وصرف النظر عن كل ما أيقنت له إلا إذا كان في نص محي الدين عبد الحميد، واستكمال السقط الذي يصل أحيانا إلى نصف صفحة.

(2) تخرّيج جميع الآيات القرآنية الكريمة وضبطها (139 آية)

(3) تخرّيج الأحاديث النبوية الشريفة قاطبة وضبطها.

(4) تخرّيج جميع الأشعار التي وردت في المؤلف في دواوين أصحابها وشرحها (3099) بيت ويضاف لها حوالي (118) شطر استكملت أنصافها بالهامش.

(5) تخرّيج النصوص التي نقلها المؤلف أشار لمظامينها أم لم يشر مع الإحالات.

في خدمات إيضاحية :

- (1) ضبط النص كله وتوجيهه حسب ما أراد المؤلف.
- (2) تفسير جميع الكلمات الغامضة أينما وردت باعتبار القارئ المتوسط اعتمادا على المعاجم اللغوية.
- (3) تخرّيج أسماء الأعلام وتصحيحها وضبطها اعتمادا على كتب الأعلام

(32) مقال للكتاب المذكور في مجلة تراث الإنسانية : المجلد 3/ 1966 ص 899 — 1900

(33) مقال : «نظرة في تحقيق الكتب (علوم اللغة والأدب) في مجلة معهد المخطوطات العربية المجلد 26/ ج 1/ ربيع الأول وشعبان 1402 هـ، يناير ويونيو 1982 ص 41.

والأنساب والتراجم القديمة والقبائل والبلدان والمعاجم وكتب اللغة والخيل وتعريف المغمورين باقتضاب مع الإشارة للمراجع لمن يريد التوسع. وبلغ عدد الأعلام المعرف بهم ستة وعشرين وثلاث مائة وألف علم موزعة على الشكل الآتي : (893) للأشخاص، و(167) للقبائل، و(107) للمواضع، و(80) لأيام العرب، و(79) للإبل والخيل.

وقد ساعد ذلك على تصحيح مئات الأعلام والأبيات وضبطها.

وعقب ذلك عمل ثلاثة عشر فهرسا مفاتيح لا بد منها للآيات والأحاديث والأمثال والأشعار والأشطار والكتب الواردة في العمدة والأعلام والأماكن والخيل وأيام العرب والمصادر والمراجع والمحتويات وفهرس الفهارس. وأشرف على العمل كله أستاذي الجليل الدكتور أجمد الطرابلسي — أمد الله بعمره — وصحح كل ما كتبت بقلمه القوي الناضج، واستغرق العمل ثماني سنوات، ونظر فيه الدكتورة السادة : محمد بنشريفة وعزة حسن وجعفر الكتاني، واستفدت من ملاحظاتهم القيمة، وسهرت على تهيئة الكتاب للطبعة ثلاثة شهور، وساعدني بعض الأصدقاء على مراجعة تجارب المطبعة والتصحيح في دمشق وبيروت منهم الدكتور فخر الدين قباوة إلى أن صدر الكتاب في أفضل طباعة بالحاسوب⁽³⁴⁾ ثمرة لذة للباحثين والدارسين.

5) قراءة نقدية جديدة في النص المحقق

نقل ابن رشيقي في (العمدة) عما ينيف على ثلاثين كتابا ومؤلفا غير دواوين الشعراء التي أخذ عنها ومما لا ريب فيه أن مشايخه ومعاصريه كان لهم أعمق الأثر في شخصيته، وقد روى عنهم أو عن كتبهم. إنه يعطينا صورة عن انعكاس أدب المشرق ونقده في اكتماله على ذهن ناقد مغربي نجيب، فهو لم يكن نسخة مشرقية مكررة أبدا، وإنما كان يتصرف بهذا الإرث، ويوازن، وكان مولعا بالمناقشة والمفاضلة بين الآراء، طويل النفس، يتعب قارئه لكثرة إيراده الآراء والمناجج والأمثلة من هنا وهناك في الباب الواحد، وبصبر عجيب كلما قدرت أنه انتهى يزيده.

(34) عن دار المعرفة في بيروت عام 1988.

ونجده واثقا من نفسه، ذا شخصية واضحة أصيلة متميزة في أماكن كثيرة من مؤلفه، فهو يقول مثلاً⁽³⁵⁾ ومن تكرير المعاني قول امرئ القيس، وما رأيت أحدا نبه عليه :

فَيَالِكَ مِنْ لَيْلٍ كَانَ نُجُومُهُ بِكُلِّ مُغَارٍ الْفَتْلُ شُدَّتْ يَذْبُلُ⁽³⁶⁾
كَأَنَّ الثُّرَيَّا عُلِقَتْ فِي مَصَامِيهَا بِأَمْرَاسٍ كَتَّانٍ إِلَى صَمِّ جَنْدَلٍ⁽³⁷⁾

فالبيت الأول يغني عن الثاني، والثاني يغني عن الأول، ومعناها واحد؛ لأن النجوم تشتمل على الثريا كما أن يذبل يشتمل على صم الجندل، وقوله : «شدت بكل مغار الفتل» مثل قوله : «علقت بأمراس كتان»

وانتقد خبر وفاة دِغْبَلِ بْنِ عَلِيٍّ الْخَزَاعِيِّ⁽³⁸⁾ في زُوَيْلَةَ بني الحِطَّابِ أنه لم يمت هناك مستشهدا بشعر البحثري، وإلى رأيه هذا ذهب الدكتور عبد الكريم الأشر.

ويرى في ابن وكيع وكتابه أنه سماه (المنصف) مثلما سمي اللديغ سليما، ويتنقد الجرجاني قائلا : (وفضلهما عليه بالخروج والخاتمة، ولست أرى لذلك وجها إلا كثرة شعره)، وأثنى على مذهبه في السرقات الشعرية مردفا : (وهو أصح مذهبا). ويخوض كتب الأدب والنقد خوض الواصل بنفسه، مقتطفا جناها اقتطاف الشاعر الذواقة الرصين.

وحينما نقارن بين أبواب (العمدة) وبين أبواب المؤلفات المتقدمة على ابن رشيق كالحلية لأبي علي الحاتمي، ونقد الشعر لقدامه بن جعفر نجد أن مؤلف ابن رشيق قد فاق تلك المؤلفات من حيث الحجم ومن حيث توسعه في الأنواع والأمثلة والشواهد.

ولا أعرف كتابا قبل العمدة جمع كل هذه المعارف حول الشعر ونقده، وكانت له هذه النظرة الشمولية في فهم الشعر وصناعته والعلوم التي تخدمه من قريب

(35) العمدة 2 / 690.

(36) ديوان امرئ القيس ص 58.

(37) العمدة 1 / 330.

(38) كتابه : «دعبل بن علي الخزاعي شاعر آل البيت ص 130».

أو بعيد، كل أولئك في صالح الفكرة المركزية للكتاب، ألا وهي توضيح مفهوم الشعر الصحيح الصافي المثير، والسير بقائله نحو الكمال الثقافي، وما يلزمه من العلوم المساعدة، وكذلك الناقد. وقد حشد ابن رشيق من أجل بلوغه هذا الهدف معارفه وزهرة شبابه ونضجه، وأحسن توظيف علوم عشرات من كتب المشاركة ودواوينهم وتحصيله عن مشايخه فيه مما لم يتوفر عليه ناقد آخر.

وفي قراءة مستأنية جديدة للنص المحقق، وبالمقارنة مع مطبوعة محي الدين عبد الحميد يهولنا التحريف والتصحييف والأخطاء في مئات الأماكن، والسقط الكثير الذي يمتد أحيانا إلى نصف صفحة لنصل إلى نتيجة أن طبعات الكتاب السابقة تحت إسم المرحوم «محي الدين عبد الحميد» فاسدة، ولا تصلح لأي دراسة علمية تقام عليها.

ومن ذلك ما جاء في باب السرقات قوله⁽³⁹⁾ : «وكانوا يقضون في السرقات أن الشاعرين إذا ركبا معنى كان أولا هما به أقدمهما موتا... ألا ترى أن الأعشى سبق إلى قوله :

وَفِي كُلِّ عَامٍ أَنْتَ جَاشِمٌ غَزْوَةٍ تَشُدُّ لَأَقْصَاهَا عَزِيمَ عَزَائِكَ⁽⁴⁰⁾
مُورِّثَةٌ مَالًا، وَفِي الْأَصْلِ رِفْعَةٌ لِمَا ضَاعَ فِيهَا مِنْ قُرُوءِ نَسَائِكَ
فأخذه النابغة، فقال :

شُعْبُ الْعِلَافِيَّاتِ بَيْنَ قُرُوجِهِمْ وَالْمُحْصَنَاتِ عَوَازِبُ الْأَطْهَارِ
وبيت النابغة خير من بيتي الأعشى باختصاره، وبما فيه من المناسبة بذكر الشعب بين الفروج وذكر النساء بعد ذلك، وأخذ الناس من بعده، فلم يغلبه على معناه، ولا شاركه فيه، بل جعل مقتديا تابعا، وإن كان مقدما عليه في حياته وسابقا له بمماته : إذ زيد في مطبوعة محي الدين عبد الحميد كلمة : «.. فلم يغلبه على معناه [أحد]» كلمة «أحد» زيادة تخرج النص عن معناه الذي أراده ابن رشيق، وتحريف جائر لا يجوز للمحقق فعله، وخلاف للأمانة العلمية.

(39) العمدة 1506/2 — 1057.

(40) ديوانه ص 91.

(41) ديوانه ص 103.

وقد لوحظ أنه أخطأ في ترجمة بعض الأعلام — على ندرة ما ترجم منهم — فقد عرّف كلمة الأحوص لديه قائلًا: (42) «إنه عبد الله بن ثابت الأخصوص الأنصاري»، وهذا خطأ جَرَّ إلى خطأ، إذ المقصود بعد التحقيق الأخصوص — بالخاء المعجمة — وهو زيد بن عمرو بن عتّاب. وقد ذكر مطلع مرثيتين في مطبوعته على أنّهما للشاعر أبي أيوب في خلف الأحمر، إذ تبيّن لي بعد بحث طويل شاق أن الشاعر هو أبو نواس، وليس أبا أيوب. وحدث تحريف في أسماء بعض الأبواب مثل: (باب آداب الشاعر)، والصحيح: (باب أدب الشاعر)، استقام ذلك كله بعد تحقيق النص وتوثيقه.

وكان النص يوجه أحيانا خلاف ما يريده ابن رشيق مثل: (43) «وَبَحْرٌ أَبُو الْمِسْلِكِ...» في شعر المتنبي، والصحيح: «وَبَحْرٌ...» — بالجر لا بالرفع — كما يريد المؤلف. وأخطأ في وزن الشعر، فقد دونت أبيات لأبي نواس هكذا (44).

رَأَيْتُ كُلَّ مَنْ كَانَ أَحْمَقًا مَعْتَوْهَا فِي ذَا الزَّمَانِ صَارَ الْمَقْدَمُ الْوَجِيها
يَارِبْ نَذِلْ وَضِيعَ نَوَهْتَهُ تَنْوِيها هَجَوْتَهُ لَكَيْمًا أَزِيدُهُ تَشْوِيها

والصحيح في كتابتها هكذا:

رَأَيْتُ كُلَّ مَنْ كَا نَ أَحْمَقًا مَعْتَوْهَا
فِي ذَا الزَّمَانِ صَارَالَ مُقَدَّمُ الْوَجِيهَها
يَارِبُ نَذِلْ وَضِيعَ نَوَهْتُهُ تَنْوِيها
هَجَوْتُهُ لِكَيْمًا أَزِيدُهُ تَشْوِيها

لأنها من مجزوء الرجز، وقد أُخْلِلَ بها ديوان أبي نواس.

وبيت أبي ذؤيب كما روته مطبوعات محي الدين (45)

ضُرُوبٌ لِهَامَاتِ الرِّجَالِ بِسَيْفِهِ إِذَا حَنَّ نَبْعٌ بَيْنَهُمْ وَشَرِيحُ

أوردته: «وشريح» — بالخاء المهملة — المرفوعة هكذا، وبحثت في (شرح

(42) العمدة 1/ 227.

(43) العمدة 1/ 416.

(44) السابق 2/ 993.

(45) السابق 2/ 1408.

أشعار الهذليين) وفي (اتمام في تفسير أشعار هذيل مما أغفله السكري) ولم أجد البيت ؟ وظننت إذ ذاك أنه قد يكون من الحائية على القرّبي نفسه، ومطلعا: (46)

لَعَمْرُكَ إِنِّي يَوْمَ أَنْظُرُ صَاحِبِي عَلَى أَنْ أَرَاهُ قَافِلًا لَشَحِيحُ

وبعد تحقيق النص من المخطوطات تبين أنه برواية : «وشريح» بالجم المعجمة — وتم تخريجه من قوافي الجيم⁽⁴⁷⁾

وكم بحث لتخرج بيت الأعشى :

بِسِهَامٍ يَثْرِبُ أُمُّ سِهَامٍ بِلَامٍ

هكذا، ولم أجده في طبقات ديوان الشاعر على هذه الصورة المخطئة كما رسم في مطبوعة محي الدين عبد الحميد رحمه الله، وبعد تحقيق النص على المخطوطات، إذا البيت هكذا :

بِسِهَامٍ يَثْرِبُ أُمُّ سِهَامٍ بِلَادٍ

بِلَادٍ — بدال مهملة — وهي أرض دون الإمامة تُقَضَّبُ منها السهام الجياد، وتم تخريجه في قافية الدال⁽⁴⁹⁾.

وأما بيت لبليد كما روته مطبوعة عبد الحميد⁽⁵⁰⁾.

شهور الصيف، واعتذرت إليه نطق الشيطان من السماء

ففيه ثلاثة أخطاء، ولم أجده في ديوان لبليد في قافية الهمزة، وبعد تحقيق النص وتصحيح البيت هكذا :

شُهُورَ الصَّيْفِ، وَاعْتَذَرْتُ عَلَيْهِ نَطَافُ الشَّيْطَانِ مِنَ السَّمَاءِ

تم تخريجه من ديوان الشاعر في قوافي اللام.

(46) شرح أشعار الهذليين 1 / 148.

(47) شرح أشعار الهذليين 1 / 138.

(48) العمدة 2 / 956.

(49) ديوان الأعشى 181، ومعجم البلدان / بلاد.

(50) انظر العمدة 2 / 861.

وقد لحق التحريف أيام العرب في المطبوعة، فتداخل بَعْضُها ببعض واختلطت عبارات خَطَّات النص، وزيدت أخرى، مثال ذلك⁽⁵¹⁾

«يوم الكُلاب الأول لسلمة بن الحارث بن عمرو المقصور ومعه بنو تغلب... ويسمى الكلاب الأول أيضاً».

«يوم الشُعبيّة» [وهو] يوم، الكُلاب الثاني.

وصحيح هذا النص بعد التحقيق : «...ويسمى الكلاب الأول أيضاً يوم الشُعبيّة». «يوم الكلاب الثاني لبني تميم وبخاصة بني سعد والرباب..»

وجاء في نص المطبوعات حول ملوك الحيرة⁽⁵²⁾ : «... ثم النعمان بن المنذر صاحب النابغة الذبياني، وهو آخر ملوك لحم، ثم ولي بعده إياس بن قبيصة الطائي، ثم ابنه أشهر». وهذه العبارة خطأ، وصحيحها بعد التحقيق : «ثم ولي بعده إياس بن قبيصة الطائي ثمانية أشهر».

وورد في باب الوصف⁽⁵³⁾ مايلي : «وأما الحمر الوحشية والقسي فأوصف الناس لها الشماخ، شهد له بذلك الحطيئة والفرزدق. وهذان يجيدان صفات الخيل والقسي أيضاً والتَّبل».

إنه تحريف شديد، وفساد في نص محي الدين عبد الحميد، فالحطيئة والفرزدق لم يعرفا بنعت الخيل بله الإجادة فيه ! وليس لهما فيه إلا الأبيات القليلة التي لاتغني شيئاً، ولا تفيد شهرة في هذا الباب، وشعرهما مصداق ذلك.

وصحيح هذا النص بعد تحقيقه : «وأما الحُمُر الوحشيّة والقسيّ، فأوصف الناس لها الشَّمَاخُ، شهد له بذلك الحُطَيْيَةُ والفرَزْدَق. وهذَيل تجيد من صِفَات النَّحْلِ والقِسيّ أيضاً والتَّبل».

هُذَيل القبيلة الشاعرة التي كانت تسكن جبال السَّراة قد اشتهر شعراؤها بذلك حقاً، وعُرفوا بوصف القِسيّ والتَّبال التي تتخذ من شجر النَّبَع الصُّلب، وغيره من الأشجار التي تنبت في تلك الجبال، ويعيش في كهوفها النَّحل، وفي شعر

(51) السابق 2 / 909.

(52) السابق 2 / 953.

(53) السابق 2 / 1062.

الهذليين صور رائعة في وصف الرجال الذين يشتارون العسل منها. ومن الزيادات والتحريفات الأشد من ذلك والتي لا تُغتفر ما وقع في نص مطبوعة «عبد الحميد» رحمه الله وغفر له في القرآن الكريم، ففيها: (54) ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيعةٍ يَحْسِبُهُ الظَّمآنُ ماءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾. وصحيح الآية الكريمة كما جاء في التنزيل العزيز (55) : ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ...﴾، وهو تحريف وزيادة في الآية الكريمة لا يجوز البتة.

وكذلك ماجاء (56) : ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ، وَالنَّهَارَ مَبْصَرًا، وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾، وليس في القرآن آية هذا نصّها، وصحيحها: (57) : ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ، وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾، فقابل الليل بالسكون والنهار بابتغاء الفضل.

وما جاء في الزيادات ذكره (58) : ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ والصحيح بدون واو (59) ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾

6) أوهام بعض الباحثين لاعتمادهم على نص العمدة غير الخقق

نجد أنه من المفيد أمام هذا الغيض من الفيض من التشويه والعبث الذي يهولنا في هذا النص الهام أن نمثل لبعض الباحثين الذين تسرعوا في إطلاق الأحكام الشديدة الجائرة وغير المثبتة من مثل الدكتور محمد مندور — رحمه الله — حينما قال في ابن رشيقي وكتابه (60) : «الذي جمع في كتابه الكثير من أخبار الأدب العربي والنقد وعلوم اللغة العربية دون أن يتضح للمؤلف منهج خاص وشخصية متميزة». أو كالدكتور عبد الرؤوف مخلوف إذ يذكر (61) : «غير أن شيئا يلفت

(54) السابق 1 / 480.

(55) سورة النور : من الآية 39.

(56) العمدة 1 / 592.

(57) سورة القصص : من الآية 73.

(58) العمدة 1 / 627.

(59) سورة الرعد : من الآية 12.

(60) النقد المنهجي عند العرب ص 338 ط. 1969 القاهرة.

(61) ابن رشيقي ونقد الشعر ص 120.

النظر في هذا المجال، ذلك أنه (ابن رشيق) لم يرو عن صاحب الأغاني في العمدة ... فهل يدل ذلك على أنه لم يقرأ الأغاني إلا بعد أن انتهى من تأليف العمدة، وقرأه قبل أو في أثناء كتابة القراضة... أرجح ذلك».

فهل يعقل أن يطلق هذا الترجيح ناقد على مثل ابن رشيق في زمن كان كتاب الأغاني يتخاطفه المتأدبون من مشرق العالم الإسلامي إلى مغربه. واشتهر في الأندلس والغرب قبل اشتهاره ببغداد؟ زد على ذلك أننا نجد في العمدة ما يلغي هذا الترجيح برمته رواية أوردها ابن رشيق نفسه عن الحاتمي عن أبي الفرج الإصفهاني علي بن الحسين القرشي كما في باب المطابقة⁽⁶²⁾ : «وأما علي بن سليمان الأخفش فاختار قول ابن الزبير الأسدي...»

هذا من التبديل على مذهب الكتاب، واختار أيضا قول طُفَيْل الغنوي... حكاه الحاتمي عن أبي الفرج علي بن الحسين القرشي».

ويتابع الدكتور مخلوف أحكامه قائلا عن ابن رشيق⁽⁶²⁾ «وشيء آخر أنه لم يرو عن الأندلسيين اللهم إلا أن يكون عن صاحب العقد الفريد، ومع ذلك فأخذه عنه قليل. وتعليل ذلك فيما أرى أن أهل المغرب كانوا يتخذون من أهل المشرق لأنفسهم إماما».

على أنني لما قرأت العقد أدهشتني شدة تأثر ابن رشيق به منهجا ومضمونا، وهالتني كثرة نقوله عنه في شتيت من الأماكن دون أن يشير إليه بالاسم — خلا مرة يتيمة⁽⁶⁴⁾ — مما يرجح أن أخذه عن العقد ليس قليلا كما ذكر الدكتور مخلوف، وجاءت نتيجة قراءاتي في بحث طويل لا يتسع لذكره هذا المقام.

بيد أن الدكتور مخلوف — وقد اتخذ العمدة أساسا لدراسة أقامها عليه — قد تجاوز إلى أبعد من ذلك، فتخطى في مناقشات بعض الأفكار، وانتهى إلى لسع حبر المغرب بعبارات شائنة لاتليق، ولا ذنب له ولسفره إلا العلا والفضائل، بل إنه ليس مسؤولا عن ذلك التحريف الذي طرأ على نص كتابه، فيذكر في معرض

(62) العمدة 1/ 577.

(63) ابن رشيق ونقد الشعر ص 120.

(64) العمدة 1/ 186.

مناقشة فصل تحت عنوان «السرقات»⁽⁶⁵⁾ : «وقد أضاف ابن رشيق إلى المخترع والمولد نوعا ثالثا سماه (البديع)، وراح يعرفه بأنه : «إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف، والذي لم تجر العادة بمثله — يقول — ثم لزمته هذه التسمية حتى قيل له : بديع، وإن كثر وتكرر، فصار الاختراع للمعنى والإبداع للفظ... ويخيل لي أن ابن رشيق أحس الحرج من تقسيمه ذاك الثلاثي : مخترع ومولد وبديع فراح يحاور في اللفظ، ويلعب بالعبارة رجاء أن يدخل في روع القارئ أن الأقسام ثلاثة، وأنه يقول شيئا يمكن أن يقبل، فقرر : «أن الفرق بين الاختراع والإبداع، وإن كان معناهما في العربية واحداً — كما يقول هو في صلب عبارته، أن الاختراع خلق المعاني التي لم يسبق إليها، والإتيان بما لم يكن منها قط. والإبداع : إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف والذي لم تجر العادة بمثله»⁽⁶⁶⁾

أما قوله :⁽⁶⁷⁾ : «الاختراع خلق المعاني التي لم يسبق إليها، والإبداع إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف والذي لم تجر العادة بمثله «فليس بشيء؛ لأن تفسير الإبداع هو تفسير الاختراع، فيكونان على هذا شيئا واحدا وليس شيئين، وتكون عبارته على هذا غير موفقة ولا مستقيمة، وأجزم بأن ابن رشيق أحس من نفسه في عبارته ما نُحِسُّ نحن فيها، فحاول محاولة أخرى راح يفرق فيها بين المترادفين في اللغة : المخترع والبديع، فجعل «الاختراع للمعنى والإبداع للفظ» وتعقيبا⁽⁶⁸⁾ على ذلك هو أن توفيقه في ذلك ليس بخير من قبل، وأنه عبث بالألفاظ، وحاول محاولة غير مجدية في جعل الشعر أنواعا ثلاثة... وعلى هذا يكون الشعر نوعين فحسب مخترع ومولد أو مبدع ومولد ولا ثالث لهما».

على أنه إزاء هذا الجور الصريح على الرجل يشعر الدكتور عبد الرؤوف مخلوف بموقفه الحرج أمامه، فيعود واضعا إياه في مأزق ويقرر⁽⁶⁹⁾ : «لكن وقد صحبت

(65) كتاب ابن رشيق ونقد الشعر ص : 391 — 394.

(66) السابق ص 392 نقلا عن العمدة ط. محي الدين عبد الحميد 1/ 235 ط 1354 هـ، هكذا النص فيه مشوه، والنص الصحيح بعد التحقيق : «والإبداع إتيان الشاعر باللفظ المستظرف والذي لم تجر العادة بمثله» : (العمدة المحقق 1/ 453).

(67) ابن رشيق ونقد الشعر ص 392 والنقاش والعرض هنا للدكتور عبد الرؤوف مخلوف.

(68) الكلام للدكتور مخلوف.

(69) السابق ص 392.

ابن رشيق زمنا طويلا، أرى من حقه علي أن ألتبس له من هذا المأزق مخرجا، فأقول لعله أراد بالبديع طريقة أداء المعنى، كأن ترد الفكرة على ذهن الشاعر فيريد أن يصورها للناس فيلجأ إلى طريق من طرق اللغة في الأداء، كأن يعتمد إلى الحقيقة، أو إلى المجاز في صورة استعارة أو كناية...».

ويعقب ذلك مناقشات، ويحشد بها نقولا مختلفة، ويقع بعدها فيما لا ينبغي أن يقع فيه الباحث الرصين فتند عنه عبارات تخرج مؤلة لاتليق بابن القيروان البار⁽⁷⁰⁾ من مثل «... غير أن تهدينا لهذا التخريج لايعفي ابن رشيق من سوط المؤاخذة، ولا يفلته من العتاب على الغموض في التعبير، ولا من اللوم على الخلط بين الأقسام التي لا تدرج تحت مقسم واحد...».

وهكذا تتراءى هذه الإساءات بسبب غياب النص الصحيح، كلا ! ولا خطأ لابن رشيق يستحق عليه كل هذه التجريحات الشخصية واللوم والسيئات والمؤاخذة، ولا علاقة له به من قريب أو من بعيد، قُبْحُ اللَّهِ هَمَّةُ النَّسَاجِ.

هذا، وإن انصرف العلماء المبرزين عن تحقيق كتب التراث الرصينة الهامة لِمَا يغري بالنشر التجاري المسف لها. وعدم توفر طبعات علمية موثقة يبقيا — مع مافيا من علم مشوه ناقص — مفروضة على كثير من الباحثين والدارسين يستسهلون حزنونها، فتغرقهم دون أن يشعروا بأحواها.

وعلى كل حال، أو لم يكن من الأجدر أن ينكفى هؤلاء الباحثون — وغيرهم — فينفقوا جهودهم لخدمة تلك النصوص وتحقيقها أولا ؟ أجل، ودون أن يضطروا أنفسهم لاتخاذها أصولا لأبحاثهم فيردوا منها الآسن مستقرين فيصدروا عنه عطاشا، وهم لا يدرون أن المقدمات المشيدة على أسس فاسدة لن يلزم عنها إلا النتائج السقيمة الخاطئة.

هلاً ربؤوا بأنفسهم فرجعوا إلى كثير من مخطوطات الكتاب القديمة النفيسة الصحيحة — لاسيما — وهي قرية المنال وتحت أيديهم ؟

إلاّ يكن ذلك، فليتهم يعكفون على دراساتهم التي ناءت بالتجريح، واعتارتها الأوهام، وحقا بنتائجها الرّيب بعد صدور هاتيك الطبعات العلمية المخدومة، فيمعنوا النظر فيها متدبرين من جديد على ضوء ذلك، فينعشونها من الزّيف والعثرات، وينقوها من هذه الأخطاء والتشوهات التي تحط من قيمتهم وقيمتها كثيرا من قبل أن يتجاوزهم ويتجاوزها الزمن الذي لايرحم.

التعريف بمخطوط أندلسي

— نادر ونفيس —

ذ. أبو القاسم محمد كرو

الجامعة التونسية — تونس

العلامة العددي الكبير احمد بن البنا المراكشي (1321/721) غني عن التعريف. فهو ذائع الصيت، عالي المكانة في الشرق والغرب ؛ بما ترك من تراث غزير ونفيس⁽¹⁾. وقد اجمع الباحثون في التراث العلمي العربي على ان ابن البنا من آخر العباقرة المسلمين في علوم الفلك والحساب والرياضيات عموماً.

كذلك أجمع هؤلاء الباحثون على أن أهم مؤلفاته الرياضية التي وصلت إلينا والتي دلت على تفوقه ونبوغه إنما هو كتابه المعروف باسم «تلخيص اعمال الحساب». فعلى صغر حجمه وقلة اوراقه اجتمع فيه من الابداع والابتكار أسلوباً ومادة ما لم يجتمع في كتاب عربي آخر. وليس ادل على ذلك من عناية القدماء والمحدثين بهذا الكتاب، فقد توالى عليه الشروح من تلاميذ ابن البنا ومن غيرهم، كما ترجم وطبع اكثر من مرة منذ القرن الماضي، ومع هذا كله لم تقع للان دراسة مقارنة أو مستفيضة لتلك الشروح. بل لم يُعرف بها وبمظانها وأهميتها التعريف المفصل الدقيق.

ولطرافة الموضوع وأهميته العلمية والحضارية رأيت أن أسهم في هذه الندوة المباركة بالتعريف بشرح مغمور من شروح التلخيص، شرح جمع بموضوعه وظروفه وملابساته التاريخية بين أطراف الاندلس والمغرب والجزائر وتونس. وهو بهذه الخصوصية يقدم أوكد دليل وأقوى صحة على وحدة التراث العربي الاسلامي وقوة اشعاعه ودوره الحضاري والعلمي.

(1) تزيد مؤلفات ابن البناء ورسائله عن المائة عنوان. انظر عنها بحثي كنون وابن شقرون القادمين.

فالمؤلف مغربي والشارح أندلسي والناسخ تونسي، ويرتبط الشرح بالجزائر من خلال قضية يثيرها عالم جزائري حول أسبقيته في شرح التلخيص.

— فما هو هذا الشرح ؟ ومن هو واضعه ؟ وما طرافته ومميزاته ؟ وما هي تلك العلاقات والقضايا التي تتصل به ؟

في البداية نشير إلى أن هذا الشرح قد أهمله معظم الباحثين والمؤرخين للتراث العلمي العربي. واكتفى من تحدث منهم عنه بذكره عرضا ولم يقف عنده وقفة مفيدة سوى العلامة الجليل الشيخ محمد المتوني.

وفي هذا السياق نسجل حقيقة علمية باهرة.. وهي أن أهم الدراسات حول كتاب التلخيص وحول مؤلفه قد كانت أعمالا علمية مغاربية، فبالإضافة إلى جهود العلامة محمد المتوني⁽²⁾ توفرت جهود عظيمة أخرى ؛ منها بالخصوص ما دججه العلامة المرحوم عبد الله كنون⁽³⁾ والاستاذ رضوان بن شقرون⁽⁴⁾ والبحاثة التونسي : د. محمد السوسي الذي ترجم تلخيص ابن البنا إلى الفرنسية ودرسه دراسة تطبيقية مع النص الفرنسي. وله دراسات أخرى في مناسبات عديدة. لكنه مع ذلك لم يتعرض قط للشرح موضوع بحثنا مع أنه تناول شروحا أخرى للكتاب نفسه⁽⁵⁾.

الشرح موضوع البحث وضعه عالم أندلسي مغمور هو الشيخ أبو بكر بن الشيخ الفقيه القاضي أبي محمد عبد الله بن زكريا⁽⁶⁾ وسماه : (حسب نسختنا) : «حط النقاب بعد رفع الحجاب عن وجوه اعمال الحساب».

وعلى قلة من عرّف بالمؤلف وبالكتاب أو أشار إليه ؛ فقد اعترى حديثهم عن الرجل بعض الغموض والاضطراب. ومن بين زهاء الخمسين باحثا ومؤرخا

(2) المناهل عدد 33 (ديسمبر 1985) ص 77 — 115.

(3) في دراسات عديدة.. اهمها بحثه في مجلة البحث العلمي عدد 12/11 ماي — ديسمبر 1967 ص 89 — 105.

(4) المناهل عدد 33 ص 207 — 229.

(5) راجع تقديمه لتحقيق التلخيص.

(6) هكذا جاء في نسختنا.

أشار ثلاثة فقط إلى وجود نسخة من هذا الشرح في أكشفورد دون تعريف أو وصف لها أو ذكر لتاريخها !؟

الشيخ المنوني هو أيضا فعل الشيء نفسه، لكنه أضاف تفاصيل هامة عن الشروح الأخرى، وافاد فائدة جلية حين أشار إلى وجود «نسخة مبتورة في اولها وآخرها — من الشرح الأندلسي — في مكتبة خاصة بالمغرب»⁽⁷⁾.

بحثنا يضيف نسخة أخرى فريدة في مكتبة خاصة بتونس... تمتاز بخطها الجميل (نماذج مصاحبة) وبكثير من المزايا الأخرى وبالخصوص تاريخ نسخها وتاريخ النسخة المنقولة عنها :

1 المؤلف /الشارح

معظم المصادر تتفق على ثلاثة من تسلسل اسمه ونسبه، وهي :

1 — ان كنيته : أبو بكر

2 — ان لقبه : ابن زكريا.

3 — انه أندلسي، وتحديدًا من غرناطة.

أما اسمه فهو يحى عند ابن حجر ومن كان عالة عليه مثل تلميذه السخاوي في ضوءه اللامع وابن العماد في شذرات الذهب وجميع هؤلاء نسبوا إليه تأليفًا في الفرائض ونعوتوه بالقاضي وبأنه كان «إمامًا في الفرائض والحساب وشارك في فنون». ولأنه بهذه الصفات العلمية العالية فلا يُستبعد أن يُؤلف في الحساب. ولئن لم يذكر له أحد منهم تأليفًا في الحساب فإن ابن القاضي وهو أدرى منهم بعلماء قطره المغربي ومحيطه الأندلسي قد كان واضحًا عند ما قال :

«أبو بكر يحى بن عبد الله بن زكريا القاضي صاحب شرح تلخيص ابن البناء»⁽⁸⁾.

وإلى ذلك، يوجد إختلاف آخر في اسمه وفي واحد من آبائه ؛ فإذا اعتمدنا ابن حجر المعاصر له (نسبًا) — ت 1449/852 — فإن تسلسل آبائه واسمه ونعوته الأخرى قد وردت عنده هكذا :

(7) المناهل 33 ص 86.

(8) عن وفاته في «لقط الفرائد...» كما حققها محمد حجي في الف سنة من الوفيات ص 233.

«يحيى بن عبد الله بن محمد بن محمد بن زكريا الغرناطي أبو بكر»⁽⁹⁾.

وقد اورد الترتيب نفسه السخاوي وكذلك فعل ابن العماد مع اضافة «عبد الله» ثانية بعد الأولى. ولعل ذلك سهو أو غلط من النساخ، إذ ليست لنا طبعة محققة من الشذرات. واكتفى ابن القاضي بما اوردنا سابقا، فكأنه مال للإيجاز فاضاف غموضا آخر. أما المعاصرون فهم أيضا مختلفون وفي غاية الاخلال والاضطراب. فمعظم الباحثين أغفلوه واهملوا كتابه... والقلة النادرة منهم التي ذكرته مع كتابه كان حديثها عنه شبيها بالألغاز؛ فعلاقتنا الكبير المرحوم عبد الله كنون إقتصر على كلمة واحدة فقط هي: «الاشبيلي»؟! فجاء حديثه كالآتي.

«ومن شراحه (أي التلخيص): القلصاوي وابن هيدور وابن مجدي والحواري والاشبيلي»⁽¹⁰⁾، ومثله، تقريبا، كان حديث طوقان وألدوميلي (ALDOMIELI) مع بليلة أخرى اضافها الرجلان؛ فقد سماه طوقان هكذا: «ابن زكريا محمد الاشبيلي»⁽¹¹⁾، ولعل غلطا مطبعيا في ترجمة ما كتبه الدوميلي الإيطالي جعل ابن زكرياء (وهي باجماع) تصبح «ابا زكرياء بن محمد الاشبيلي»⁽¹²⁾.

واذا كانت هذه المشاكل من صنع المعاصرين وناجئة عن عدم التحري والتدقيق... فإن النسخ المتوفرة والمعروفة من الكتاب لا تساعد كثيرا على حل أي من هذه الألغاز، ومن سوء الحظ فإن الكتاب نادر النسخ... ولا نعلم بوجود أكثر من ثلاث نسخ؛ منها نسخة اكسفورد التي لا يتوفر تعريف مفصل عنها. أما النسخة التي تحدث عنها شيخنا المنوني فانها تحمل الاسم في غاية الاختصار. وكما اوردته شيخنا المنوني فهو: «محمد بن زكريا الغرناطي». وواضح أننا نواجه مشكلة معقدة؛ فإذا كان اسم المؤلف (حسب نسخة الرباط) هو محمد.. فإن يحيى المذكور في جميع المصادر الأخرى يصبح شخصا آخر!! قد يكون اخا للمؤلف ولكن ليس هو المؤلف؟! والغريب أن النسخة التونسية (وهي واضحة الخط) قد ذكرت اسم المؤلف على النحو التالي:

(9) إنباء الغمر.. ج 2 ص 288.

(10) مجلة البحث العلمي: (العدد السابق) ص 101.

(11) تراث العرب العلمي ص 431.

(12) العلم عند العرب ص 412.

«أبو بكر بن أبي محمد عبد الله بن زكريا» ١٩

ولا شك أن هذا النص أكثر وضوحا من نص نسخة الرباط، إذ هو يؤكد كنية المؤلف «أبو بكر» واسم أبيه «عبد الله» ولقبه «ابن زكريا».. ويكنى أباه بـ «أبي محمد». وجائز هنا أن يكون محمد اسما للمؤلف.. ولكن الأقرب للصواب — وتبعا للمعلومات السابقة — أن يكون إسما لأخ له تكنى به أبوهما «عبد الله»، ويكون اسم المؤلف هو «أبو بكر يحيى» لأنه ورد في مصدرين موثوقين أساسيين هما ابن حجر وابن القاضي.. وهذا هو اختيارنا المرجح.

أما حياة الرجل وسيرته فليست لدينا معلومات هامة أو مفصلة عنها. ورغم أنه يورد في شرحه معلومات مفيدة عن بلاده ومدينته فإنها لا صلة لها بحياته واطوارها، على أن أوسع ترجمة جاءت عنه هي تلك التي أوردها ابن حجر ونقلها حرفيا السخاوي⁽¹³⁾ وابن العماد⁽¹⁴⁾.

يقول ابن حجر في إنبائه⁽¹⁵⁾ :

«يحيى بن عبد الله بن محمد بن زكريا الغرناطي، أبو بكر، كان إماما في الفرائض وشارك في الفنون، وصنّف في الفرائض «كتاب المفتاح» وولى القضاء ببلده، ومات في ربيع الأول سنة ست وثمان مائة» — سبتمبر 1403 م — وقد أضاف ابن القاضي⁽¹⁶⁾ : أن أبا بكر يحيى هو شارح تلخيص ابن البناء، وهي إضافة مهمة جدا.

أما ابن القنفذ فقد اقتصر — كما سيأتي — على ذكر لقائه به بعد عام ثلاثة وسبعين وسبعمائة، وهو — أي ابن زكريا — في طريقه إلى فاس. ولربما كان عائدا لبلاده من الحج.

II — الكتاب :

عنوان الكتاب، كما جاء في النسخة التونسية هو : «حط النقاب بعد رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب».

(13) الضوء اللامع ج 10 ص 229.

(14) الشذرات ج 7 ص 61.

(15) ج 2 ص 288.

(16) لقط الفرائد... ص 233.

وهو عنوان يثير ظنونا وشبهات... فهو قريب الصياغة جدا من عنوان شرح آخر على التلخيص وضعه عالم جزائري معاصر للغرناطي هو أبو العباس أحمد ابن الخطيب الشهير بابن قنفذ القسنطيني (1407/810) وسماه هكذا :

«حط النقاب عن وجوه أعمال الحساب». ولم تقف الشبهة عند تلاقي الكتابين في عنوان واحد... بل زاد ابن القنفذ فسجل في ثبت مؤلفاته مغمزا وشكا واضحا في كتاب معاصره الغرناطي، ولئن لم يصل في إتهامه إلى حد التصريح بالسرقة أو الانتحال للكتاب ؛ فانه يثير قضية قانونية واخلاقية دون ريب ؛ وذلك عندما يقول حرفيا، اثناء عرضه لقائمة مؤلفاته، ذاكرا عنوان شرحه للتلخيص... ما يلي :

«... حط النقاب عن وجوه اعمال الحساب، وهو شرح تلخيص ابن البناء . وقد سبقت به ابن زكريا الأندلسي وكان قد أخذ من كتابي نسخة عند جوازه إلى مدينة فاس بعد سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة»⁽¹⁷⁾.

إن هذا الكلام يعني، بكل الوضوح، أن ابن زكريا — في احسن الفروض — قد نقل عن ابن القنفذ أو قلده... وربما سطا على كامل شرحه أو جزء منه ؟! ⁽¹⁸⁾.

على أن هذه القضية، رغم دقتها وخطورها، يسهل جدا البت فيها والانتهاء منها إلى حكم صريح ونهائي ؛ وذلك بمقابلة علمية دقيقة بين الشرحين. فقد يكون ابن زكريا قلد القسنطين في العنوان فقط، وان كان زاد فيه ثلاث كلمات. والآن وقد فرغنا من التعريف بالمؤلف ومشاكل كتابه نعود إلى وصف الكتاب وبيان محتواه، وما تميز به إعتادا على النسخة التونسية :

وبعيدا عن الجوانب التطبيقية والعمليات الرياضية، التي هي باقية لاهل الاختصاص من علماء الحساب ؟ فإن النسخة التونسية تقع في مائتين وخمسة ورفقات، وخطها جميل بديع، مجدول بالأحمر، وقد كتبها لنفسه أحد علماء مدينة قفصة مع نهاية القرن التاسع الهجري..، وتحديدًا عام 894 ويبدو أنه إعتد نسخة

(17) اورد هذا الثبت أو اعتمده عدد من المحققين لكتب ابن القنفذ ؛ منهم : الفاسي في أنس الفقير، والنيفر في الفارسية، وهنري بريس في الوفيات ص 66.

(18) توفي ابن القنفذ عام 810 ووقف في وفياته العلماء عند سنة 810. ونلاحظ انه لم يؤرخ للغرناطي المتوفى عام 806.

للمؤلف أو نسخة كتبت عنه في حياته ؛ إذ يقول الناسخ ان الأصل الذي نقل عنه مؤرخ بعام 780. وهذا التاريخ يحمل في باطنه ردا صارخا على إعادة ابن القنفذ سبقه للغرناطي ؛ فحسب زعمه فإن الغرناطي قد التقى بابن القنفذ ببلده في طريقه إلى فاس بعد عام 773. لاحظوا قوله : « بعد عام 773 » ؟ بينما النسخة التونسية بشهادة ناسخها — العالم الثقة — قد نقلت عن نسخة كتبت عام 780 ؟!

— الناسخ :

أما الناسخ فهو أحد علماء مدينة قفصة (جنوب غرب البلاد التونسية) ويدعى : أبو بكر بن أبي القاسم بن محمد بن عقيبة القفصي بلدا ومولدا ومنشئا (حسب خطه).

ودون ريب فهو أcha أحفاد شقيق العلامة الكبير والصوفي الشهير أبي يحيى بن عقيبة القفصي المتوفى بقفصة عام 1424/828. والذي إنبر به عالم قسنطينة ابن مرزوق الحفيد (ت 8/842 — 1439) فسجل حوارا معه في كتاب مشهور عنوانه «إغتنام الفرصة في محادثة عالم قفصة»⁽¹⁹⁾.

وقد اعتمد الناسخ، وربما المؤلف، طريقة خاصة في الشرح ؛ إذ قدم أولا نص التلخيص كاملا (كمتمن)، ثم تلاه الشرح في جزئين. وللأسف يوجد بتر من أول النسخة (أي من التلخيص) بمقدار ورقتين. ويوجد بتر آخر خلال الجزء الأول من الشرح.. ومجموع ما هو مفقود من الأوراق لا يزيد عن العشرين.

ويبدو الناسخ رجل علم متخصص بما تجل في عمله من تثبت ودقة واتقان.. فعلى إمتداد أربعمائة صفحة (حجم النسخة) لا يوجد تشطيب واحد. وإذا سبقه القلم بخطا، وهو نادر جدا، لا يشطبه أو يمحوه بل يلغيه بقوله (بل)، كما نلاحظ ذلك في تحديد اليوم الذي فرغ فيه من نسخ الكتاب بآخر صفحة منه (نموذج رقم 3). ثم هو يؤرخ نهاية عمله من النسخ في الجزء الأول وكذلك في الجزء الثاني. ويدقق التاريخ بالعام والشهر واليوم وبالساعة أيضا !! كما لم يغفل عن ذكر

(19) راجع عنه كتاب «تاريخ قفصة وعلمائها» ص 124 — 132 ومجلة مجمع اللغة العربية بدمشق م 63 ج 4 ص 600 — 617.

تاريخ الأصل الذي نقل عنه وإذا لم تكن نسخة الرباط أو نسخة أكسفورد فورد تحمل تاريخاً بهذه الدقة فإن النسخة التونسية تكون متميزة بهذه الظاهرة من هذا الشرح النادر النفيس.

لكن مزاياه الأخرى أكثر أهمية وفائدة، لا سيما ما يتصل منها بتاريخ الأندلس والمغرب وبمظاهر الحضارة الإسلامية فيهما.

ولا يتسع المجال لبسط جميع ما ذكره في تلك الجوانب، التي لا يذكرها دائماً إلا إستطراداً وتوسعاً فيما يتصل بمادته الأصلية. لذلك نكتفي هنا بالحصيلة التالية، وهي إشارات دالة فقط :

1 — معلومات تتصل بحكام غرناطة في عصره، وهو يسميهم دائماً بالنصريين أو الدولة النصرية.

2 — أخبار ومعلومات عن بعض أوضاع المسلمين في الأندلس.

3 — معلومات تتصل ببعض المدن الأندلسية وخاصة عن مدينته غرناطة.

4 — جوانب من الحضارة والحياة الاجتماعية.. كإشارته إلى كتاب بطليموس في الموسيقى.

5 — تفاصيل مفيدة جداً عن النقود وأسمائها وأوزانها في عصر المرابطين والموحدين وفي عصره أيضاً.

6 — التوسع في بعض القضايا العلمية والخروج بها من نطاقها الرياضي المحدود إلى آفاق أخرى تتصل باللغة والمصطلح.

7 — بيانات هامة عن المقادير مثل الكيل والموازين والمساحة.

8 — نقده لإبن البناء في بعض المسائل كما وردت في كتاب التلخيص واستدراكه عليه مسائل أخرى.

9 — مناقشته لابن البناء في مسائل أهملها أو أدخل بها مناقشة رصينة ومهذبة.

10 — إشارته إلى أن ابن البناء ينقل حرفياً من مؤلفات لغيره دون ذكر لها أو لأصحابها.

11 — ذكره لمصادره المعتمدة في شرحه ومناقشته بعض ما أورده.

12 — إضافته في نهاية الشرح فصولاً من الجير أهملها ابن البناء.

13 — الأرقام المستعملة في الشرح هي الأرقام الشائعة اليوم في المغرب

وتونس.

14 — أسلوب الشرح يتميز بالوضوح والسلاسة رغم موضوعه العلمي

الجاف.

15 — يورد الشارح بعض الأشعار المناسبة للترويح عن المتعلم والقارىء،

وكذلك فعل الناسخ التونسي مع نهاية الجزء الأول ونهاية الثاني.

وإذا كانت جميع الأشعار التي أوردها الشارح تمثل الغازا وعمليات أو مشاكل حسابية معقدة كتجارب وتدريب لطلاب الحساب.. فإن الأشعار التي أوردها الناسخ في ختام الجزئين لا علاقة لها بموضوع الكتاب. إذ هي نصائح أخلاقية تحث على طلب العلم والتحلي بالفضائل وآداب المعاشرة والسلوك. ولم ينس الناسخ أن يتابع مسيرة شقيق جده المتصوف فاورد أبياتاً تتعلق بالتوبة والغفران وحسن المآب.

ولعل من المفيد أو الطريف أن نورد في ختام حديثنا أمثلة من تلك الأشعار :

فمما أورده الشارح متضمناً مشكلات حسابية في أسلوب يكتنفه الغموض والثورية قول الشاعر :

قال له عشر سنين موقف

وزكاته فيه جميعاً ما أصف

تسعون ديناراً فإن أخرجته

إني بسبقك في الحساب لمعترف

وقول الشاعر في مسألة أخرى :

لها الثلاثان من قلبي وثلاثا ثلثه الباقي

وثلاثا ثلث مايقى وثلاث الثلث للساقي

وتبقى أسهم ست تجزى بين عشاقى

ومما ختم به الناسخ الجزء الأول قول الشاعر :

كم صاحب تجربته فوجدته
متلونا أخلاقه تبدل
الشر منه طبيعة ذاتية
والخير منه تطبع مستعمل
فمن القبيح يقول ما هو فاعل
ومن الجميل يقول ما لا يفعل
ومما ختم به الجزء الثاني، وهو خير ختام لحديثنا :

نجز الكتاب وربنا المعبود
فله المحامد والعلا والجود
صمد تنزه عن صفات مشبه
فله الخلايق ركع وسجود
غفر الذنوب بعلمه وبحلمه
فله على كل البرية جود
يا مالك الدارين هب لي توبة
قبل الممات فجودك المعهود
ثم الصلاة على نبيك أحمد
مانح قمرئي واورق عود

المصادر والمراجع

- 1 — البناء المراكشي : احمد بن
1 — تلخيص اعمال الحساب
تحقيق د. محمد سويسى
ط. تونس 1969
- 2 — عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل.
تحقيق. د. هند شلبي
ط. 1. بيروت 1990.
- 2 — البستاني : فؤاد افرام (مدير ومحرر) :
دائرة المعارف
مادة ابن البناء بقلم قدري حافظ طوقان.
ط بيروت 1960 ج 2.
- 4 — حجي : د. محمد محقق : ابن القاضي
- 5 — ابن الخطيب : لسان الدين محمد بن عبد الله.
اللمحة البدرية في الدولة النصرية.
تحقيق محب الدين الخطيب
ط. القاهرة 1347هـ
- 6 — ابن خلدون : عبد الرحمن
التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا
تحقيق محمد بن تاويت الطنجي
ط. القاهرة 1951
- 7 — السخاوي : شمس الدين محمد بن عبد الرحمن
الضوء اللامع لاهل القرن التاسع.
ط. بيروت (لا. ت). ج 10.

- 8 — سليمان : احمد السعيد.
تاريخ الدول الاسلامية ومعجم الأسر الحاكمة.
ط. القاهرة 1972. (ترجمة وزيادات)
- 9 — السوسي : د. محمد
محقق : ابن البناء
- 10 — ابن شقرون : رضوان
— مؤلفات ابن البناء المراكشي وطريقته في الكتابة
(بحث استقرائي لمؤلفاته)
مجلة المناهل عدد 33. ديسمبر 1985
- 11 — شلبي : د. هند
محققه : ابن البناء.
- 12 — طوقان : قدرى حافظ
— تراث العرب العلمي
ط 3. القاهرة 1966
— دائرة المعارف : البستاني
- 13 — ابن العماد : ابو الفلاح الحنبلي عبد الحي
شذرات الذهب في اخبار من ذهب
ط. بيروت. (لات) ج 7.
- 14 — عنان : محمد عبد الله
نهاية الاندلس وتاريخ العرب المنتصرين
ط 2 — القاهرة 1958.
- 15 — ابن القاضي : احمد بن القاضي المكناسي
— جذوة الاقتباس...
ط. الرباط 1973
— لقط الفرائد من لفاظة حقق الفوائد ضمن مجموع «ألف سنة من الوفيات»
جمع وتحقيق محمد حجي ط. الرباط 1976.

16 — ابن القنفذ : ابو العباس احمد بن حسين بن علي بن الخطيب الشهير بابن القنفذ القسنطيني

الوفيات

جمع وتحقيق المستشرق هنري بريس
ط. القاهرة (لا. ت)

17 — كرو : ابو القاسم محمد

— تاريخ قفصة وعلمائها (جمع وتقديم)

— ط 1. تونس 1972

— دراسات في التاريخ والتراث

ط 1 سوسة (تونس) 1991

— علماء قفصة في عصر ابن راشد

مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق

مجلد 63 ج 4 (أكتوبر 1988)

18 — كنون : عبد الله

— دراسات عن ابن البناء :

— مشاهير رجال المغرب

— النبوغ المغربي

— مجلة البحث العلمي (ع 12/11)

19 — المنوني : محمد

نشاط الدراسات الرياضية في مغرب العصر الوسيط الرابع مجلة المناهل عدد

33 ديسمبر 1985.

20 — الدو ميالي ALdo MIELE

العلم عند العرب واثره في تطور العلم العالمي تعريب د. عبد الحليم النجار.

ود. محمد يوسف موسى ط. القاهرة 1962.

مَا أَتَىكَ مِنَ الْكَاكِ حُطَّةٌ
أَتَى الْكَاكِ لَمْ تَزَلْ مَغْبُولَةٌ

١٠ اخضعوا لله وحده من جنه و فاء لا تجز الا الوفاء خليله
١١ جلفه رحمه الناس من عيهم بوجوه جنس الوفاء فليله

اذ كنت من سوماً وانت فريس
 فمت عاجلاً لا عشتاً الناس
 الملك ابن العلاء الرقي رحمه الله تعالى
 لقد اعجبني ولم احذر على احد
 اني احببت بروي عن رويته
 واتهم البشر لانسان اخضع
 ولست اسلم مثل لبت اشهره
 الناس آراءهم وذكركم
 بطرح الناس واصحابها فبطلتم
 وسلم الناس قسماً من غرايلهم

كَمْ طَائِفٍ جَرَّتْهُ بَوَاجِرُهُ
الشَّرُّ مِنْهُ كَسِيعَةٌ أَيْتَانِ
فِي الصَّبْحِ يَفْرَحُ أَوْ هُوَ بَاعِلٌ
مُتَلَوِّدًا أَخْلَاهُ تَبَرُّكُ
وَالْخَيْرُ مِنْهُ تَطْبِيعُ مُسْتَهْجِلِ
وَمِنَ الْجَمِيلِ يَقُولُ لَا يَفْعَلُ

لنفسك يوم الرب ان تصليهم
يا ربهم الرب يسوع المسيح
ويعلمكم السيرة الكريمة
سماوات وارضين
واحد في الله

هذا هو المال
الذي يخرج من
الجزر في كل
سنة

ثلث بغير ثلثان احصا عود الاجزاء وذلك مثل ضء المال فخرج اثنان بغيره عليها
 عود ما جتمع من مال المال وذلك في مسكنا او اجر يخرج نصف وهو جزر المال من المال
 ربح **وعلى ما كان** وذلك لان جزر المال اذا ضربه في مثله كان كضء ثلثي واخر
 المال في مسكنا الجزر في عود الاجزاء المصروفة في المال في الجزر في مسكنا
 ثلثي الواجر في عود الاجزاء هو واخر اذا قسمنا الواجر على الخارج من ضء ثلثي
 الواجر في عود الاجزاء يخرج الجزر **ومن هذا** ان الباطن في الشايع
 لها الثلثان من فليبي وثلثا ثلثه الباطن وثلثا ثلث ما يبقي
 وثلث الثلث للثاني وتبقى اربعة عشر تجزي بين عشتافي
 جزر مثل الوكيل ما اخرج ثلثاه وثلثا ما يبقي وثلثا ثلثه بغير ستة
 بسلمة التي هي التي في جزر ثلث الاجزاء اخرج وثمانين وهو المال **وقوله**
 لها الثلث من فليبي وثلث لثلثه وثلث الزيد يفي ويبنى لها خمس
 واني وان اجمعت اخذوا من بيتي ثلثه في اكني تستعين بها النفس
 جزر مثل الوكيل ما اخرج ثلثه وثلثا ما يبقي وثلثا ما يبقي خمسة جعل
 كما تفق يخرج سبعة وعشرين الباطن للثاني من فليبي خمسة اجزاء من سبعة وعشرين
 وهي التي كراته يستخرج بها **ومن هذا قوله**
 اما من فليبي في صوابه وضمه على جزر المال فثلاثه ثلثه
 لثاني فترتسم عن ال واما بيني وثلثه ما يبقي نصفه في اقيم جزر المال
 وثلثه ثلثه اخرجت عندها بلا سغوبها الخمس مال فثلاثه مثل الوكيل مال
 اخرج نصفه وثلثه ونصف ما يبقي بغيره ثلثه ثلثه باقسام القلب التي فيها
 اليه ستة وثلثا ثلثه الباطن الذي لا يجوز له الخمس ثلثه **ومن هذا قوله الشايع**
 وما اسحق غراية ثلثه الثمان وخمسة اشباع له الثلثان
 واربعة من تسعة وارثه وثلثه ومعه ثلثه ثلثه
 والكاب ثلث اخرجته ومن عشرين حياء اجر وهي تسع اجميعه بالبحر المذكور
 وثلثاه الكاب واللام واما خمسون وذلك خمسة اشباع عود واليم اربعة اشباع
ومن هذا قوله وهبت له ثلثا من التي كاملا وخمس او سبعة اشباع باعها

بالمال الخبيث وهو مال الخمسة علم قدر الشيء وهو جزر المال المخلوع بعد
اسبغاله الخمسة منه فواجب ان يضرب ذلك الشيء في مثله ويجعل على الخمسة
خمسته فيكون جميع ذلك المال المخلوع وذلك تسعة وخمسة انتفاع واربعة
اقل من التسع وثلاثة اقل من التسع واربعة اسباع ثم من التسع وسبع اقل
من التسع **وفل** اتينا والحمد لله على ما شرهنا في ميزان التفسير
والعز من واجب العجل وله الحمد **وآخر** اوسلام على عباده الذين اصطفى
ثم الكتاب والحمد لله رب العلمين وكوثر الله وسلامه

على رسوله محمد سيد المرسلين وآله وسلم تسليمًا كثيرًا
وكان العراج من كتبه بعد الزوال بعد رسامة من يوم
الثلاثاء لكانت تسعة والعشرين من ذي حجة عام اربعة
وتسعين وثمانمائة والحمد لله اول وآخر
وكتبه لنفسه ثم لشيخه الله من عبد ابي بكر
احمد بن ابي الفاسم بن محمد بن عفيف الفعفي بلال
ومولداً ومنشأً لله به ويا بوبه وجميع المسلمين
لطفاً بليوبكمه وحلى الله على سبيلنا وموآناً بحمد الله

فوبل لاطل التسعة منه والحمد لله وكان العراج من مغالبة عن
الغزو من حرم الجمعة الرابع والعشرين من شهر ربيع
وتسعين وثمانمائة وحلى الله على سبيلنا بحمد الله وصلى الله وسلم تسليمًا كثيرًا
تليق لاطل التسعة منه ليلة الاربع عشرين من شهر ربيع الاول سنة اربع وتسعين

فله المجدد والعلاء والجود	فجز الكتاب ورضا المعهود
فله الخلد بونوع وسجود	صرتني عن صفاء مشيد
فله على كل شيء جود	غفر الزنوع بهلمه ونجله
فله الملاءم جود المعهود	يام الدار من عبه في توبه
ما ذاع ممرى واورد في سوء	ثم الظلة على نيب احمد

كتاب أسماء شيوخ مالك بن أنس

نقد وتعليق
ذ. عبد العزيز الساوري
المهندسين — القاهرة

صدر في آخر شهر يونيه من سنة 1990 عن مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة كتاب «أسماء شيوخ مالك بن أنس الأصبحي» تأليف أبي عبد الله محمد بن إسماعيل ابن محمد بن عبد الرحمن بن مروان بن خَلْفُون الأزدي الأوثبي الأندلسي المتوفى سنة 636هـ بتحقيق الدكتور محمد زينهم محمد عزب. وهو عضو بقسم تحقيق النصوص التاريخية بدار المعارف.. ومن أدياء التحقيق المراهقين والدخلاء والمدلسين.. له شغف كبير وولع شديد بتحقيق كتب الطبقات والتراجم.. فقد أنجز حتى الآن في ظرف ثلاث سنوات أكثر من خمسين كتابا.. وهو كمّ لم يستطع لإنجازه شيوخ العربية المحققون أمثال : عبد السلام هارون وأحمد شاکر ومحمود شاکر وعبد الله كتون ود. رمضان عبد التواب ود. محمود علي مكي ود. إحسان عباس... وهذه الكتب توزع طبعها بين دور نشر مختلفة أهمها : دار الصحة ودار غريب ودار الغد العربي ومكتبة الثقافة الدينية ودار الثقافة العربية ودار الكتاب اللبناني المصري ومكتبة مدبولي بالقاهرة ودار الجيل ببيروت.. الخ. والمعروف عن المحقق الدكتور محمد زينهم أنه لا يتثبت في التحقيق والكتابة

(*) شاركت بهذا العرض ضمن الملتقى الثالث حول التراث المغربي الأندلسي — القراءة والتوثيق الذي نظمه ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية — جامعة عبد المالك السعدي بتطوان أيام 19 — 20 — 21 أبريل 1991.

ولا يتمهل... ولا يكاد ينسخ كلمة صحيحة من المخطوطات — لا بارك الله فيه — إذ ليس همّه التحقيق والتدقيق وإنما همّه النشر والتكثير به في مقابل ثمن بخس دراهم معدودة. ولعل كلمة (تحقيق) قد أهيئت في هذا الزمان وفسد معناها في العقول وخبا نورها الذي كان لها، مما جعل أستاذا كبيرا وأديبا قديرا هو المحقق العلامة محمود محمد شاكر يسقطها (أقصد كلمة تحقيق) من كتبه، بعد أن تطفل على التحقيق كل من هب ودب، ولذلك لا نجد في الكتب التي حققها إلا عبارة (قرأه وعلق عليه محمود شاكر). وهو منه موقف صائب، ومذهب صحيح؛ ذلك أن عبارة (قرأه) أدنى إلى التواضع وأقرب إلى سمت العلماء من الزهو بالتحقيق (انظر برنامج طبقات فحول الشعراء)⁽¹⁾.

وقد اعتمد محمد زينهم في تحقيقه للكتاب على نسخة خطية وحيدة فريدة محفوظة في مكتبة دير الأسكوريال بإسبانيا تحت رقم 1747، وهي مكتوبة بخط أندلسي جلي واضح، وعدد أوراقها 92 ورقة ومقاسها 12,5 × 20,5 سم، في كل صفحة منها (21) سطرا، وفي كل سطر (11) كلمة في المتوسط، وأكثر ألفاظها مضبوطة بالشكل مع بعض التعليقات... ولا ندري على وجه التحديد متى نسخت، ومن قام بنسخها؛ إذ لم نجد إشارة إلى ذلك في خاتمة النسخة، ويبدو من خطها أنه قديم، وربما تكون منسوخة في القرن السادس أو السابع الهجري تقديرا. وقد بلغ عرضها على أصل المؤلف.

وعنها ميكرو فيلم في معهد إحياء المخطوطات العربية في القاهرة برقم 32 تاريخ⁽²⁾، كما صوّرت دار الكتب المصرية نسختين منها سنة 1949 وتوجد برقم 490 مصورات خارج الدار ورقم 19401 ح ميكرو فيلم رقم 50057.

وكتاب «أسماء شيوخ مالك بن أنس الأصبحي» ذكر في أسماء الكتب المخطوطة ص 78 وتاريخ الأدب العربي 278/3 ومعجم المؤلفين 61/9 وفهرسة مكتبة

الأسكوريال (ميخائيل الغيزري Michaelis Caziri Bibliotheca Africo - HISPANA ESCURIALENSIS 2/126, 167 N° 1742 Les MANUSCRITS ARABES DE L'ESCURIAL و 3/255-256 Ensayo Bio-Bibliográfico N° 241 P. 284

(1) مساجلات — د. عبده عبد العزيز قلقيله ص 183 مكتبة الأنجلو — القاهرة الطبعة الأولى 1990.

(2) فهرس المخطوطات المصورة 15/2.

ويسمى : «شيوخ مالك بن أنس — رحمه الله — الذين روى عنهم الحديث في كتابه الموطأ» في برنامج شيوخ الرعيني ص 55 كما يسمى :

«أسماء شيوخ مالك المخرّج حديثهم في هذا الكتاب — يقصد الموطأ» في الذيل والتكملة س 6 ص 129، وهو عند — الرعيني — في «سُفَيْر» وعند ابن عبد الملك المراكشي — في «مجلد».

وقد ذكره المؤلف باسم : «أسماء شيوخ مالك بن أنس الذين روى عنهم الآثار المذكورة في كتاب التلخيص المستخرجة من موطأ مالك بن أنس رواية يحيى بن يحيى الليثي القرطبي» وأحال إليه في مقدمة كتابه⁽³⁾.

وأورد فيه أنسابهم وبلدانهم وعمن رواء، ومن روى عنهم مع مالك بن أنس ملتزما في ذلك الترتيب الألفبائي الأندلسي، وإن كان قد ابتدأ فيه بذكر مالك ابن أنس — رحمه الله — ونسبه ومبلغ سنّه ووقت وفاته وفضائله وثناء العلماء عليه.

ويقول عنه المرحوم الشيخ محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطي : «هو كتاب جليل لا نظير له يُحتاج إليه ما وقفت عليه بالمشرق»⁽⁴⁾.

وفيما يلي شيء من ملاحظاتنا على تحقيق هذا الكتاب. وسنكتفي بعرض بعض الأمثلة، حتى لا يطول حديثنا عن هذا التحقيق الذي يعج بالأخطاء الفادحة القاتلة في كل سطر من سطور الكتاب (الأرقام الأولى للصفحات والأخرى للسطور) :

1 — سقوط كثير من النصوص من الكتاب، وقد أدخل ذلك بالمعنى في كثير من الأحيان، وسأضع هذا الساقط بين معقوفين، ويمكن تصنيفه إلى أربعة أقسام :

(— السقط بسبب العجلة في النسخ. وفيما يلي أمثلة لذلك :

ص 5/26 — 6 : «عن يحيى بن معين أنه [قال] : مالك بن أنس [ثقة، وهو أثبت في نافع بن أيوب] وعبيد الله بن عمر وليث بن سعد وغيرهم».

ص 5/28 — 7 : «سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول : [لمامات] مالك

(3) انظر : ص 17 (ط)، ورقة 2 أ (خ).

(4) أسماء الكتب المخطوطة ص 78.

ابن أنس أخرجتُ كُتبه فأصيبَ فيها [قُنْدَاق] ⁽⁵⁾ عن ابن عمر ليس في الموطأ [منه] إلا حديث [ن]. [قال أبو جعفر : وسئل يحيى من الثبُت في مالك في الحديث] فقال : القَعْنَبِيُّ وهو عبد الله ومَعْن بن عيسى القزاز.

ص 2/45 — 3 : «قال عبادةُ بن الصَّامِت لابنه يا بُني [إِنَّكَ] لن تجدَ طَعَمَ حقيقة الإيمان حتى تُعَلِّمَ أَنَّ ما أَصَابَكَ لم يكن ليُخْطِئَكَ [وما أخطأك لم يكن ليُصيبك]».

ص 5/120 : «مات (أي محمد بن عبد الله بن المُنْكَدِر) سنة ثلاثين ومائة قال البرقي : وقيل سنة إحدى وثلاثين ومائة (وقال عمرو بن علي مات] في ولاية مروان بن محمد».

ص 7/21 : «قال أبو عمر النَمَري : كان من فضلاء هذه الأمة وعُبادِها وفقهائها وخِيَارِها، [كان أهل المدينة يقولون : إنه كان مُجاب الدعوة وكان مقلاً وكان مع ذلك جواداً]».

ص 5/148 : «وقال أبو زرعة الدمشقي : سمعت أحمد بن حنبل [يُسأل] من أثبت الناس في نافع : [عبيد الله] أو مالكٌ أو أيوبُ ؟. فقدم عبيد الله بن عمر وفضله بقاء سالم والقاسم».

ص 14/200 : «العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب أبو شَيْبَلِ الحَرَقِي مولاهم المدني [والْحُرَقَةُ فَخِذ من جُهينة] روى عن ابن عُمر وابن عباس».

ص 10/224 : «ومحمد بن المنكدر التيمي وعن أبي نُعيم وهب بن كيسان [الأسدي] مولاهم [المدني] وغيرهم».

ص 16/249 : «كان يحيى بن سعيد قد ساءت حالُهُ وأصابه ضيقٌ شديدٌ وركبه [الدُّنْيُ] فبينما هو على ذلك إذ جاءه كتابُ أبي العباس».

2 — السقط بسبب «انتقال النظر في القراءة» أو «العبور من سطر إلى سطر»

(5) انظر في تفسير هذه الكلمة مقال : القنداق وألفاظ أخرى للمرحوم عبد الله كنون ص 137 — 140 ضمن كتاب «البحوث والمحاضرات» — مجمع اللغة العربية — القاهرة الدورة الثانية والثلاثون 1965 — 1966 الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية القاهرة 1386هـ — 1966م.

كما يسميه ابن خلكان⁽⁶⁾، وهو أن تقفز عين المحقق من كلمة إلى أخرى مثلها تماما في نفس السطر، أو في السطور التي بعده. ومن أمثلة ذلك ما جاء في : ص 7/36 : «وأطرق أبو إبراهيم وراقه ملكه لنفسه وخزنه لسانه». وهذا النص بصورته هذه غير مفهوم ؛ فإذا رجعنا إلى المخطوطة وجدناه كما يلي : «وأطرق أبو إبراهيم [عنه وعاد إلى ما كان فعَلَهُ أولا من الإطراق والوجوه فأقصر الحكم (أي المستنصر) مُضْطَرا وأعرض عن الإنكار على أبي إبراهيم] وراقه مِلْكُهُ لنفسه وخَزَنُهُ لِسَانَهُ».

وهكذا ترى أن عين المحقق قد قفزت من كلمة «أبو إبراهيم الأولى، إلى كلمة : «أبي إبراهيم» الثانية، فحدث هذا الخرم الذي أدخل بالمعنى. ومن المؤسف أن محقق الكتاب لم يفتن إلى ما فيه من خلل في هذا الموضع وغيره، على رفعة قدره ومكانته.

ومثل ذلك في ص 8/49 : «قال : نا عبد الله بن سعيد بن مَرْجَانة قال...». ففي هذا النص جملة ساقطة بسبب انتقال النظر كذلك. والصواب كما جاء في المخطوطة : «قال : نا عبد الله بن سعيد [بن أبي هند عن إسماعيل بن أبي حكيم عن سعيد] بن مَرْجَانة قال...». وهذه أمثلة أخرى وردت في :

ص 8/75 : «وحكى أبو حاتم البُستى عن ابن معين أنه قال عنه : [ضعيفُ وروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : ليس بقوى الحديث. وروى عن أحمد أيضا أنه قال عنه] : ثقة».

ص 15/79 : «ومالكٌ روى عن داود بن الحصين [عَنْ غَيْرِ عِكْرِمَةَ، وسئل أبو زرعة الرازي عن داود بن الحصين] فقال : هولين».

ص 5/87 : «وهو أخو خالد بن أسلم [وكان والده أسلم] مولى عمر بن الخطاب من سبي عين التمر ومن جِلة الموالى بالمدينة علماً ودينا وثقة».

ص 15/90 : «قال أبو رافع : فأمرني رسول الله ﷺ [أن أقضي الرجل

(6) وفيات الأعيان 182/4.

بَكَرُهُ، فَقُلْتُ : لم أجد في الإبل إلا جملاً خَيَّاراً رُبَاعِيّاً، فقال رسول الله ﷺ [أعطه إِيَّاهُ، فَإِنْ خِيار النَّاسِ أَحْسَنَهُمْ قَضَاءً] (7).

ص 11/102 : «وروى عن جماعة كثيرة من التابعين منهم... وعبد الحميد ابن عبد الرحمن بن الحارث [بن زيد بن الخطاب العَدَوِي ومحمد بن عبد الله ابن الحارث بن ثَوَافِل بن الحارث بن عبد المطلب الهاشمي وأبو بكر بن عبد الرحمن ابن الحارث] بن هشام المخزومي».

ص 5/111 : «وسألت أبا داود قلت : من كان أثبت في الزهري : [يونس بن يزيد أم عقيل ؟ قال : سألت يحيى، فقال لي : يونس بن يزيد أثبت من عقيل، وعقيل قد روى عن الزهري]»، ولسنا ننظر إلى كثرة الرواية إنما ننظر إلى الضبط وحسن التأدية».

ص 19/111 : «وسمعت يحيى بن معين يقول : [مالك أحب إلي من عيينة ويونس ومعمّر وعقيل يعني في الزهري — وقد كان يونس وعقيل عالمين به وسمعت يحيى بن معين يقول] : معمّر أثبت في الزهري من ابن عيينة».

ص 15/124 : «وأبي الحباب سعيد بن يسار الهاشمي مولاهم المدني [روى عنه أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي والوليد بن كثير المخزومي مولاهم المدني] وغيرهما».

ص 4/131 : «وروى يزيد بن هارون عن شعبة أنه قال : محمد بن عمرو أحب [إلي من يحيى بن سعيد الأنصاري في الحديث. قال أبو عمر الثمري : حسبك بهذا، ويحيى بن سعيد أحد] الأئمة الجلة».

ص 10/190 : «وذكر ابن الأعرابي عن عباس بن محمد الدوري عن يحيى ابن معين قال : عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب ليس به بأس وليس بالقوي وقال في موضع آخر : [ليس بحجة وفي موضع آخر] في حديثه ضعف وعلقة ابن أبي علقمة أوثق منه».

ص 14/195 : «وحكى محمد بن مسلمة عن مالك أن عامر بن عبد الله

(7) الموطأ (طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف) ص 266 — 267 رقم 827.

ابن الزبير كان يواصل في رمضان ثلاثاً [فقليل له ثلاثة أيام قال لا مَنْ يَقْوَى على ثلاثة أيام بل ثلاثاً] من الدهر يومين وليلة.

ص 13/207 : «كان سعيد (بن أبي سعيد المقبري) من سكان المدينة وبها كانت وفاته في خلافة هشام بن عبد الملك سنة ثلاث وعشرين ومائة وقيل توفي [سنة خمس وعشرين وقيل سنة ست وعشرين ومائة وتوفي] أبوه سعيد في خلافة عمر بن عبد العزيز».

ص 15/297 : «وكان يقال له المقبري لأنه كان يسكن على المقبرة [أبوه سعيد في خلافة عمر بن عبد العزيز]».

ص 15/207 : «وكان يقال له المقبري لأن كان يسكن على المقبرة [وفي المقبرة لغتان : مَقْبَرَةٌ و] مَقْبَرَةٌ بفتح الباء وبضمها».

ص 15/219 : «وقال ابن الأعرابي بن عباس قال : سمعت يحيى بن معين يقول : شريك بن عبد الله بن أبي نمر ليس بالقوي وفي موضع آخر ليس به بأس [وذكر عثمان الدارمي أنه سأل يحيى بن معين قال قلت فشريك بن أبي نمر كيف حديثه؟ فقال : ليس به بأس وقال النسوي في التمييز : شريك بن عبد الله بن أبي نمر ليس به بأس] وقال أبو عمر الفري : كان صالح الحديث وهو في عداد الشيوخ وليس به بأس».

ص 3/242 : «وقال ابن القاسم : حدثني مالك عن يوسف بن يونس بن حِمَّاس عن عمه عن أبي هريرة [وكذلك قال ابن وهب وابن بُكَيْر وابن نافع وجماعة سواهم مالك عن يوسف بن يونس بن حِمَّاس عن عمه عن أبي هريرة] وتابعه عن مالك مَعْنُ بن عيسى القزاز وعبد الله بن يوسف التنيسي».

3 — السقط بسبب وجود كلام على الهامش سقط من الناسخ ونبه عليه في المتن بـ «علامة إلحاق» أو «علامة الإحالة»، ولم ينتبه إلى ذلك المحقق. وفيما يلي أمثلة لذلك :

ص 15/49 : «يقال (أي أيوب بن أبي تَيْمَةَ السَّخْتِيَانِي) : شنه توفي [بطريق مكة راجعاً إلى البصرة في طاعون الجارف] سنة اثنتين وثلاثين ومائة».

ص 14/79 : «قال [علي أي ابن المديني] ما رُوي عن [عكرمة فَمُنْكَرُ الحديث]».

ص 18/90 : «قال ﷺ : أئِما إهابٍ دُبِعَ فقد طَهَرَ [مالك عن زيد بن أسلم عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه أن رسول الله ﷺ] قال : إذا كان أحدكم يُصلي فلا يَدْعُ أحداً يَمُرُّ بين يديه وَلْيَدْرَأْهُ مَا اسْتَطَاعَ، فَإِنْ أَبَى فَلْيَقَاتِلْهُ فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ».

ص 1/93 : «قال النسائي في التمييز : زيد بن أنيسة [ليس به بأس وذكر بعضهم عن أحمد بن حنبل أنه قال : زيد بن أنيسة] حديثه حسن».

ص 3/119 : «وإنما غيره فقال لِمَ [لم تحمل عن أبي الزبير]. فقال : خدعني شعبة...».

ص 15/139 : «واسم أبي مريم يسار السلمي مولاهم المدني [يقال : إنهم ثلاثة إخوة : مسلم ومحمد وعبد الله بنو أبي مريم ومسلم أعلاهم] وقد قيل : إنه ليس بأخيها، فالله أعلم».

ص 1/147 : «وأبو [عباد] هشام بن سعد الهاشمي مولاهم المدني».

ص 15/148 : «حليف [عثمان بن] عُبيد الله القرشي التيمي».

ص 14/151 : «يقال سفيان بن عيينة بن أبي عمران الهلالي [وأحمد بن صالح وأبو حاتم والنسوي] وغيرهم زاد أحمد من خيار عباد الله الصالحين وفضلاء المسلمين وزاد ابن صالح رجل صالح، وكان أسود».

ص 7/152 : «ولقد سمعته يوما [وهو يدعو في سجوده] يقول : اللهم لا تؤاخذني في تقصيري عن عبادتك».

ص 6/161 : «وقيل توفي سنة [اثنين و] ثلاثين ومائة».

ص 3/163 : «أخرج له [البخاري و] مسلم وهو ثقة قاله يحيى وابن صالح وأبو حاتم».

ص 6/165 : «عبد الله [بن الفضل] بن العباس بن ربيعة بن الحارث».

4 — السقط بسبب ضياع ورقة من أصل المخطوط : وهذه الورقة تقع ما بين ص [9 أ] وص [9 ب] ولم يفتن إليها المحقق، فاختلطت أواخر ترجمة «إسماعيل بن أبي حَكِيم القرشي» بأوائل ترجمة «أيوب بن أبي تَمِيمَة السَّخْتِيَانِي»، وقد حدث هذا السقط مرة واحدة في النص التالي :

ص 14/49 — 15 : «فلما قام بين يديه قال : اذْهَبْ فَأَنْتَ حَرٌّ لوجه الله [...] إبراهيم المعروف بابن عُليَّةَ وَغَيْرُهُمْ...». انظر : ورقة 9 [أ — ب] من المخطوط، وص 49 من المطبوع.

2 — التحريفات والتصحيفات : يضرب التحريف والتصحيح أطنابه في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب، بل في كل سطر من سطوره، بطريقة جعلت النص مشوهاً غامضاً ولغزاً من الألغاز، لا يزيد على أن يكون مخطوطة أخرى للكتاب. ومن أمثلة ذلك :

ص 3/17 : «وأبعد الأمور بمشيئته وتعدره» صوابه كما في المخطوطة : «وأنفذ الأمور بمشيئته وتقديره».

ص 4/17 : «وأثر منذه سيمتها محمد ﷺ». صوابه كما في المخطوطة : «وأثر هذه الأمة بنبيها محمد ﷺ».

ص 8/43 : «نا أبو حذيفة بن مروان بن معاوية الغزاري». صوابه كما في المخطوطة : «نا أبو حذيفة بن مروان بن معاوية الفزاري».

ص 13/49 — 14 : «فقال علي بن حسين عند ذلك لغلام له أبرة فلما أذع لي مكان فلما قام بين يديه ثال أذهب فأنت جرلوجه الله». صوابه كما في المخطوطة : «فقال علي بن حسين عند ذلك لِغُلامٍ لَهُ أَفْرَةٌ غِلْمَانِهِ أذع لي مُطَرِّفاً فلما قام بين يديه قال : اذْهَبْ فَأَنْتَ حَرٌّ لوجه الله».

ص 8/56 : «وكان ابن عون يحدثني بالحديث فأخذته عن، أيوب بخلابه» صوابه كما في المخطوطة : «وكان ابن عون يحدثني بالحديث فأَحَدَّثَهُ عن أيوب بخلافه».

ص 19/58 : «فسقطت الغدر من الجارية على الصبية فماتت». صوابه كما في المخطوطة : «فسقطتِ القَدْرُ من الجارية على الصَّبِيَّةِ فماتت».

ص 10/113 : «هو يلح ليس بالقوى». صوابه كما في المخطوطة : «صُوَيْلَحٌ ليس بالقوي».

ص 14/144 — 15 : «مرزوى بن أبي الهذيل». صوابه كما في المخطوطة : «مرزوق بن أبي النديل».

ص 4/115 : «وعلى رأسه المغفرة فلما تركه». صوابه كما في المخطوطة : «وعلى رأسه المِعْفَرُ فلما نَزَعَهُ».

ص 4/115 : «فتعلق بأستار الكعبة». صوابه كما في المخطوطة : «مُتَعَلِّقٌ بِأَسْتَارِ الكعبة».

ص 12/116 : «ومد عمره أيوب السَّخْتِيَانِي». صوابه كما في المخطوطة : «وقد غَمَزَهُ أَيُوبُ السَّخْتِيَانِي».

ص 11/117 : «علي بن الحسن السخْتِيَانِي» صوابه كما في المخطوطة : «علي بن الحسن المَيْسِنَجَانِي».

ص 19/117 : «عمن كان تدليس». صوابه كما في المخطوطة : «عمن كان يُدْلِس».

ص 1/124 : «فقات يصلي في الخمار والدرع السابغ إذا غيب ظهور قدمها». صوابه كما في المخطوطة : «فقات تصلي في الخمار والدرع السابغ الذي يُغَيِّبُ ظَهْرَ قَدَمَيْهَا».

ص 18/140 : «توفي ابن ميسرة سنة خمس ومائة سنة». صوابه كما في المخطوطة : «لا يوجد من مسيرة خمسمائة سنة».

ص 21/144 : «أنت أسن فبدأ قط حتى قدم نافعا». صوابه كما في المخطوطة : «أنت أسن فتدافعا حتى قدما نافعا».

ص 3/145 : «ولكل طبقة منها متربة». صوابه كما في المخطوطة : «ولكل طبقة منها مزية».

ص 10/146 : «برد بن سيار الدمشقي». صوابه كما في المخطوطة : «برد بن سِينان الدمشقي».

ص 12/146 : «عبد العزيز بن أبي داود». صوابه كما في المخطوطة : «عبد العزيز بن أَبِي رَوَادٍ».

ص 12/146 : «سليمان بن ساحق». صوابه كما في المخطوطة : «سليمان بن مُسَاحِق».

ص 15/146 : «وهو الأشبه عندهما». صوابه كما في المخطوطة : «وهو الأشبه عندي بهما».

ص 17/146 : «عبيد الله بن الأحسن». صوابه كما في المخطوطة : «عبيد الله بن الأحنس».

ص 18/146 : «علي بن الحكم الثاني» صوابه كما في المخطوطة : «علي بن الحكم البُناني».

ص 7/169 : «وقد قيل فس سنة إحدى وثلاثين ومائة». صوابه كما في المخطوطة : «وقد قيل توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة».

ص 8/169 : «مات بالمدينة فجأة في عشية ليلة الجمعة لتسع عشرة»، صوابه كما في المخطوطة : «مات بالمدينة فجأة في مُغْتَسِلِهِ ليلة الجمعة لسبع عَشْرَةَ».

ص 13/169 — 14 : «فجلس أمير المؤمنين أهل أن يعاد منه العلم». صوابه كما في المخطوطة : «مَجْلَس أمير المؤمنين أهل أن يُفَادَ منه العلم».

ص 3/170 : «قد مانع مالك على روايته جماعة». صوابه كما في المخطوطة : «قد تَابَعَ مَالِكاً على روايته جماعة».

ص 5/170 — 6 : «جابر بن عتبة الأنصاري المغاوري». صوابه كما في المخطوطة : «جابر بن عتيك الأنصاري المُعَاوي».

ص 8/170 : «عبيد بن الحارث بن عتبة». صوابه كما في المخطوطة : «عتيك بن الحارث بن عتيك».

ص 12/170 : «عبد الرحمن بن أبي حبيش». صوابه كما في المخطوطة : «عبد الرحمن بن أبي حسين».

ص 10/189 : «وإن كان البياض وأبله عند إنسان عينها». صوابه كما في المخطوطة : «وإن كان البياض زائلاً عن إنسان عينها».

ص 16/190 : «بعض الأماكن». صوابه كما في المخطوطة : «بعض الإنكار».

ص 17/190 : «تَكَلَّمَ عَلَى رَوَايَتِهِ نَظِيرَ إِسْقَاطِهَا لَهَا». صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «تُكَلِّمَ فِي رَوَايَتِهِ بَغَيْرِ إِسْقَاطٍ لَهَا».

ص 6/191 — 7 : «تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ عَمْرِو الْأَنْصَارِيِّ الْهَادِي الْمَدَنِيِّ». صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ عَمْرِو الْأَنْصَارِيِّ الْمَازَنِيِّ الْمَدَنِيِّ».

ص 8/194 : «لَا قَائِسَ لَكَ أَشْيَاءَ». صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «لَا تُأَهِّبُنِ لَكَ أَهْبَتَكَ».

ص 15/194 : «أَقْسَمَهَا فِي بَيُوتِ الْأَنْصَارِ وَلَا تَعْطِيْمَا جَارَ فَاْمِنَهَا دُوْهُمَا جَاءَ فِي سَمْعَتِ اللَّهِ يَقُولُ». صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «أَقْسَمَهَا فِي بَيُوتَاتِ الْأَنْصَارِ وَلَا تُعْطِ يَتِيْمًا حَارِثًا مِنْهَا دَرَهْمًا فَإِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ يَقُولُ».

ص 6/212 : «كَانَ النَّاسُ يُجِئُونَ إِلَيْهِ وَالْأَنْفَرَادُ». صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «كَانَ النَّاسُ يُحِبُّونَ الْحَلَوَةَ وَالْأَنْفَرَادُ».

ص 12/212 : «عِنْدِي فَوْقَ سَمِيٍّ». صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «عِنْدَكَ فَوْقَ سَمِيٍّ».

ص 1/213 : «وَأَبِي عُبَيْدٍ حَيٍّ الْمَذْجِيٍّ». صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «وَأَبِي عُبَيْدٍ حُيٍّ الْمَذْجِيٍّ».

ص 1/214 : «عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ الرَّائِزِيُّ»، صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ الدَّرَائِزِيُّ».

ص 5/215 : «سَمِعْتُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ». صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «سَمِعْتُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ».

ص 6/250 : «وَجَبَ لَهُ مَسْأَلَةٌ». صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «وَجَبَ لَهُ هُنَاكَ».

ص 10/250 : «مَا عَيَّنْتَ مِنْهَا دِينَارًا». صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «مَا غَيَّبْتَ مِنْهَا دِينَارًا».

ص 12/252 : «خَالِدُ بْنُ مَرْوَانَ بْنِ أَبِي كَرْبٍ». صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «خَالِدُ بْنُ مَعْدَانَ بْنِ أَبِي كَرْبٍ».

ص 8/253 : «وَكَانَ مِنْ أَحْرَمِ حِصُونِ الْمَدِينَةِ» صَوَابُهُ كَمَا فِي الْمَخْطُوطَةِ : «وَكَانَ مِنْ أَحْرَزِ حِصُونِ الْمَدِينَةِ».

3 — التصرف في النص بإضافة كلمات، أو عبارات في صلب النص دون الإشارة، أو التنبيه على أنها إضافة منه حتى لا يتوهم متوهم أنها موجودة في الأصل، مما يتنافى مع أصول التحقيق، ويمكن أن نورد نماذج من ذلك لبعض الإضافات التي لم ترد في النص على النحو التالي :

ص 6/26 أضاف (وهو الثوري) بين مالك بن أنس و«عبيد الله بن عمر». ص 19/66 — 20 أضاف (الحديث الطويل يعني حديث جابر في الحج. قلت ليحيى مجالد بن سعيد وجعفر بن محمد) بين (جعفر بن محمد) و«قال مجالد».

ص 10/67 — 12 أضاف (وقال بن أبي الشافعي وبين معين وأبو حاتم الرازي والنسوي وغيرهم، زاد أبو حاتم لا يستل عن مثله) بين «لا يسأل عن مثله» و«قال ابن أبي حاتم الرازي».

ص 4/72 أضاف (ابن) بين «سمعه من» و«ثابت».

ص 4/82 أضاف (وكان أعلم منهما) «وكان أعلم منه» و«كان ربيعة».

ص 12/112 أضاف (يقولون سفيان بن عيينة أثبت الناس) بين «بعض الناس» و«يقولون».

ص 11/125 — 12 أضاف (وليس فيما دون خمسين أواق من الفد وصدقة) بين «من التمر صدقة» و«وليس فيما دون خمس».

ص 13/132 — 14 أضاف (وهو ثقة قال يحيى بن معين وغيره) بين «وغيره» و«روى».

ص 20/163 أضاف (المدني القاضي من بني مالك بن النجار) بين «بن النجار» و«قاله الواقدي».

ص 1/171 أضاف (روى عن نافع بن جبير بن مطعم بن عدي القرشي وطاؤوس بن) بين «طاؤوس بن» و«كيسان».

ص 7/179 — 8 أضاف (الرازي نا صالح بن أحمد) بين «بن أحمد» و «بن حنبل».

ص 2/191 — 3 أضاف (ثقة وسئل عنه أبو حاتم الرازي فقال لا بأس به روى عنه مالك و) بين «فقال مدني» و«ليس به بأس».

ص 12/191 — 13 أضاف (ويحيى بن أبي كثير وأيوب بن أبي تيممة) بين العمري و«عبد الملك».

ص 15/200 — 16، ص 1/201 : «أضاف (روى عن نافع بن جبير بن مطعم القرشي وغيرهم. روى عنه الضحاك بن عثمان القرشي الأسدي الحزامي وقال ابن أبي حاتم سألت أبي عن عمارة بن عبد الله بن صياد عن سعيد بن المسيب أنه سمعه) بين «فخذ من جُهينة» و«روى عن ابن عمر وابن عباس».

ص 5/202 — 7 أضاف (العلاء بن عبد الرحمن هذا مسلم أو غيره. وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل قال أبي : العلاء بن عبد الرحمن ثقة لم نسّم أحداً ذكر العلاء بسوء قال عبد الله وسألت عن) بين «أخرج عن» و«العلاء بن عبد الرحمن».

ص 6/216 — 7 أضاف (وعباد بن أبي صالح) بين «سهيل بن أبي صلاح» و«ثبّا».

4 — «بياضات مزعومة» وقد تسبب سوء فهم النص في زعم المحقق بوجود بياضات فيه. ومن أمثلة ذلك :

ص 15/84 : «ودخل رسول الله ﷺ والبرمة تُفَوِّرُ بِلَحْمٍ (...) فقال رسول الله ﷺ : أَلَمْ أَرِ بُرْمَةً فِيهَا لَحْمٌ ؟ فَقِيلَ : بلى يا رسول الله ولكن ذلك لحمٌ تُصَدَّقُ به على بَرِيرَةَ وَأَنْتَ لَا تَأْكُلُ الصَّدَقَةَ، فقال رسول الله ﷺ : هو عليها صدقة»⁽⁸⁾. وتكملة البياض المزعوم كما ورد في المخطوطة : «فَقُرِّبَ إِلَيْهِ خُبْزٌ وَأُذْمٌ مِنْ أَدَمِ الْبَيْتِ».

ص 19/114 : «روى مالك عن ابن شهاب عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال : (...) غَضُّوا وَلَا تَذَارُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ». وتكملة البياض المزعوم كما ورد في المخطوطة : «لَا تَبَا».

(8) الموطأ: ص 562 (عبد الباقي).

5 — «الزيادة القليلة» : وهي أن يبدؤ في النص شيء في غير موضعه حتى إذا ما تأمله المرء تبين له أن ناسخاً جاهلاً قد أدخل اللحن الموجود بحاشية الأصل في غير موضعه من النص⁽⁹⁾. ومن أمثلة ذلك ما ورد في :

ص 4/188 — 5 : «وكان لعمر بن الحارث هذا معرفة بالفقه والحديث والكتابة والأدب والأشعار، وكان من أحسن الناس حظاً، ولم يكن له نظير في الحفظ [في] زمانه، أخرج له البخاري ومسلم، وهو ثقة قاله يحيى وابن صالح وأبو زرعة والنسوي وأبو عمر الثوري وغيرهم، وقال ابن أبي حاتم الرازي : سئل أي عن عمرو بن الحارث، فقال : كان أحفظ الناس في زمانه».

فإنه مما لاشك فيه أن عبارة «ولم يكن له نظير في الحفظ في زمانه» وهي التي وضعنا تحتها خطأ في النص — كانت قد سقطت من نسخة الأصل، بسبب انتقال النظر، ثم ألحقها كاتب هذا الأصل بعد المراجعة على حاشية نسخته، مبيناً وضعها من النص بعلامة الإلحاق، ولكن المحقق الدكتور زينهم وضع هذا النص في غير موضعه، فاختل نسخ الكلام. وصواب ترتيب عبارات النص كما في المخطوط : «وكان لعمر بن الحارث هذا معرفة بالفقه والحديث والكتابة والأدب والأشعار، وكان من أحسن حظاً. أخرج له البخاري ومسلم... وقال ابن أبي حاتم أبي حاتم الرازي : سئل أي عن عمرو بن الحارث، فقال : كان أحفظ الناس في زمانه ولم يكن له نظير في الحفظ في زمانه».

6 — عدم مقابلة التصوص بمصادر المنقولة عنها، وهو مما يستهين به الدكتور محمد زينهم تماماً، فيقع لذلك في سلسلة طويلة من الأخطاء والتعريفات. ومن أمثلة ذلك ما ورد في (ص 8/97 — 11) قال الحافظ أبو عبد الله بن خَلْفُون : «هكذا روى يحيى بن يحيى الأندلسي هذا الحديث عن مالك على الثباني تقديم إحدى اللفظتين وتابعه يحيى بن بكير وغيره وروته طائفة عن مالك على القطيع بلا شك». وصواب هذا النص بعد مقابلتنا إياه بكتاب «ملء العيبة» لابن رشيد السبتي (254/5) هكذا : «قال الحافظ أبو عبد الله بن خَلْفُون : هكذا روى يحيى بن يحيى الأندلسي هذا الحديث عن مالك، على الشك في تقديم إحدى

(9) مناهج تحقيق التراث بين القدماء والمحدثين — د. رمضان عبد التواب ص 158.

اللفظتين، وتابعه يحيى بن بُكَيْر وغيره، وروته طائفة عن مالك، على القطع بلا شك».

7 — تحريفات كثيرة وأخطاء قاتلة لا تحصى، وقعت في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والآيات الشعرية، لم يفتن إليها المحقق، ولم يحاول أن يكشف عنها في مظانها في المصحف وكتب الحديث ودواوين الشعراء.
(فمن الآيات القرآنية ما جاء في :

ص 12/93 : «وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ». صوابها : ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ (الأعراف 172/7).
ص 16/104 — 17 : «إِنَّ بَيْوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا يَتَّبِعُنَا بِهَا قُلُوبُهُمْ». صوابها : ﴿إِنَّ بَيْوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنَّ قُلُوبَهُمْ بِالْأَحْزَابِ﴾ (الأحزاب 13/33).

8 — ومن الأحاديث ما جاء في :

ص 12/62 : «... عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ عليه وسلم قال اللهم بارك لهم في مكيالهم وبأولهم في ضياعهم وغيرهم، يعني أهل المدينة». صوابه كما في المخطوطة : «... عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال : اللهم بارك لهم في مكيالهم، وبارك لهم في صناعهم ومُدَّهم يعني أهل المدينة»⁽¹⁰⁾.
ص 12/80 — 14 : «... عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ نهى عن المراثية والمحافلة والمراثية أشيرا الثمر في رؤوس النخل والمحافلة كراء الأرض بالحيطه». صوابه كما في المخطوطة : «... عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ نهى عن المُرَاتِبَةِ والمُحَافَلَةِ. والمُرَاتِبَةُ : اشتراء الثَّمَرِ بِالثَّمَرِ في رؤوس النخل. والمحافلة : كراء الأرض بِالْحِنْطَةِ»⁽¹¹⁾.

ص 2/91 : «مالك عن زيد بن أسلم عن نجيذ الأنصاري ثم الحارثي عن جدته أن رسول الله ﷺ قال رُدُّوا السائل ولو تكلف نحرف»، صوابه كما في

(10) الموطأ (طبعة محمد فؤاد عبد الباقي) ص 884 — 885.

(11) الموطأ (طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف) ص 251 رقم 780.

المخطوطة : «مالك عن زيد بن أسلم عن بُجَيْد الأنصاري ثم الحارثي عن جدته أن رسول الله ﷺ قال : رُدُّوا السائل ولو بِظُلْفٍ مُحْرِقٍ» (12).

ص 14/99 — 15 : «...عن عائشة أم المؤمنين عن النبي ﷺ قال من تدر أن يطيع الله فليطعه ومن تدر أن يقضي الله فلا يقضه». صوابه كما في المخطوطة : «... عن عائشة أم المؤمنين عن النبي ﷺ قال : من نَذَرَ أن يطيع الله فليطعه، ومن نَذَرَ أن يعصي الله فلا يعصه» (13).

ص 18/134 — 19 : «.. عن محمد بن أبي بكر الثقفي أنه سأل أنس بن مالك وهما عاديان من منى إلى عرفة كيف كنتم تصنعون في هذا اليوم مع رسول الله قال كان يهمل المهمل مثل فلا تنكر عليه ويكبر المنكير فلا ينكر عليه». صوابه كما في المخطوطة : «... عن محمد بن أبي بكر الثقفي أنه سأل أنس بن مالك وهما غاديان من منى إلى عرفة : كيف كنتم تصنعون في هذا اليوم مع رسول الله ﷺ ؟ قال : كان يُهْلُ المهمل منا فلا ينكُرُ عليه، ويكبر المكبرُ فلا يُنكُرُ عليه».

ص 12/139 : «... عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال الدينار بالدينير والدرهم بالدرهم لا يصل بينهما»، صوابه كما في المخطوطة : «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما» (14).

ص 17/140 — 18 : «... عن أبي هريرة أنه قال نساء كما سيئات على باب مايلات مميّلات لا يدخلن الجنة ولا يحدق فجمعاً وزججها، توفي ابن مسيرة سنة خمس ومائة سنة». صوابه كما في المخطوطة : «... عن أبي هريرة أنه قال : نساءً كاسيات عاريات مائلات مُمِيلَات لا يَدْخُلْنَ الجنةَ وَلَا يَجِدْنَ رِيحَهَا وريحها يوجد من مسيرة خمسمائة سنة» (15).

ص 4/142 : «... عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : لا ينظر الله إلى رجل أتى رجلاً أو امرأة في الدين». صوابه كما في المخطوطة : «... عن

(12) المصدر السابق ص 301 رقم 933.

(13) نفسه ص 240 رقم 351.

(14) الموطأ (طبعة عبد الوهاب عبد اللطيف) ص 263 رقم 816.

(15) الموطأ (ط بيروت) ص 793.

ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : لا ينظر الله إلى رجلٍ أتى رجلاً أو امرأة في الدُّبرِ».

ص 14/216 : «... عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاميين». صوابه كما في المخطوطة : «... عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد».

ص 15/250 — 17 : «... عن عمر بن الخطاب أن رسول الله ﷺ قال الأعمال بالنية ولكل أمرئ ما نوى ممن كانت متجرتة إلى الله ورسوله فمتجرتة إلى الله ورسوله، ومن كانت متجرتة لدينا يصيبها أول امرأة فيتزوجها فهجرتة إلى بابها إليه»، صوابه كما في المخطوطة : «الأعمال بالنية، ولكل أمرئ ما نوى، فمن كانت هجرتة إلى الله ورسوله فهجرتة إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرتة لدنيا يصيبها، أو امرأة يتزوجها، فهجرتة إلى ما هاجر إليه»⁽¹⁶⁾.

2 — ومن الآيات الشعرية ما ورد في :

ص 15/89 — 16 :

1 — خليلي أبا حفص هل أنت مخيري أبي الحق أن أقضى وبدر ابن صوابه كما في المخطوطة : (من الطويل).

1 — خليلي أبا حفص هل أنت مُحَبَّرِي أبي الحق أن أقضى ويُدْنِي ابنُ أسْلَمَا ص 1/95 — 2 :

1 — يَا أَيُّهَا الْقَارِي الْمَرْجِي غَمَا مِنْهُ هَذَا وَمَا قَطَ إِنْ فَرَجَلَا بَنِي صوابه كما في المخطوطة : (من البسيط).

1 — يَا أَيُّهَا الْقَارِي الْمُرْخِي عِمَامَتَهُ هَذَا زَمَانُكَ إِنْ قَدْ خَلَا زَمَنِي ص 5/95 — 6.

1 — أبلغ خليف إاء إن كنت لافيه أنا الذي الباب محبسون في قرن صوابه كما في المخطوطة : (من البسيط).

(16) الموطأ (ط القاهرة) ص 312 رقم 983.

1 — أبلغ خليفتنا إن كنت لآقيته أنا لدى الباب محبسون في قرن

صوابه كما في المخطوطة : (من البسيط)

1 — أبلغ خليفتنا إن كنت لآقيته أنا لدى الباب محبسون في قرن

ص 17/169 — 18 : «قال علي بن الجون :

2 — وسار يسيره العمرين فينا يعدل في الحكومة واقتضاد»

صوابه كما في المخطوطة : «قال علي بن الجون : (من الوافر).

2 — وسار بسيرة العمرين فينا يعدل في الحكومة واقتضاد»

8 — عدم إدراكه للأوزان الشعرية أو لموسيقى الشعر جعله يكتب بعض الأبيات على هيئة النثر، مع مجموعة كثيرة من الأخطاء التي لا تخصي، ومما يستعرب له هنا أن المحقق لم يلتفت إلى عبارة (ومما ينشد). ومن ذلك :

ص 17/106 — 20 : «ومما ينشد لابن شهاب الزهري يخاطب أخاه عبد

الله وقيل قالها لعبد الله بن عبد الملك بن مروان : أقول لعبد الله يوم لقيته وقد شد اخلاص المطي شرفا تتبع خيايا الأرض وأدع مكيلها العلا يوما أن تجأت فنزرعها». صوابه كما في المخطوطة : «ومما ينشد لابن شهاب الزهري يخاطب أخاه عبد الله وقيل : قالها لعبد الله بن عبد الملك بن مروان : (من الطويل).

1 — أقول لعبد الله يوم لقيته وقد شد أخلاص المطي مشرقاً

2 — تتبّع خبايا الأرض وأدع مليكها لعلك يوماً أن تجاز فترزقا

9 — وقد أداه جهله بقراءة الأشعار ومعرفة الأوزان الشعرية أن يتخفف من بعض هذه الأشعار فيحذفها من المتن عمداً. ومن أمثلة ذلك :

ص 8/36 : «... وأنشد متمثلاً : (من الكامل).

1 — يأبى الجواب فما يراجع هيئة والسائلون نواكس الأذقان

2 — هذي العليم وعز سلطان التقى فهو المطاع وليس ذا سلطان

ثم قال فيمن قيل..» والبيتان فيحيلة الأولياء 318/6 — 319 وترتيب المدارك (طبعة بيروت) 167/1.

ص 12/36 : «... عبد الله بن المبارك يقول فيه : (من الطويل)

1 — صموت إذا ما الصمت زين أهله وفنأق أبكار الكلام المحتم

2 — وَعَى مَا وَعَى الْقُرْآنَ مِنْ كُلِّ حِكْمَةٍ وَسَيَّطَ لَهُ الْآدَابُ بِاللَّحْمِ وَالْدَّمِ
فَقَالَ لَهُ أَبُو إِبْرَاهِيمَ...» والبيتان في ديوانه ق 38 ص 61.

10 — ليست لديه الخبرة بالأساليب القرآنية، ولذلك فاته تخريج كثير من
الآيات التي تبدو كأنها نثر عادي في النص. ومن أمثلة ذلك :

ص 16/194 — 17 : «وروى أنه دفع إلى رجل ثلاثين ألف درهم وقال
أقسمها في بيوتات الأنصار ولا تعطيتما جارفا منها دو مما جاء في سمعت الله يقول
إنهم قالوا بيوتنا عورة وما بيتي بعورة إن يريدون إلا قراراً وهم الذين أدخلوا
على قومي يوم الحرّة». صوابه كما في المخطوطة : «وروي أنه (أي عامر بن عبد
الله بن الزبير) دفع إلى رجل ثلاثين ألف درهم، وقال : أقسمها في بيوتات الأنصار
ولا تُعْطِ يَتِيمًا حَارِثًا منها درهماً، فأني سمعت الله يقول : إنهم قالوا : ﴿يُوتِنَا
عَوْرَةً وما هي بعوْرَةٌ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ (الأحزاب 13/33) وهم الذين
أدخلوا على قومي يوم الحرّة».

11 — أخطاء في أسماء الكتب التي ينقل منها المؤلف. ومن ذلك : ص
1/93، 7/94، 11/126، 5/163، 17/178، 3/196، 3/202،
11/215، 13/221، 1/240، 11/240، 4/242، 6/243، 6/247 :
«وقال النسوي في التميز» صوابه كما في المخطوطة : «وقال النسوي في التمييز».

ص 14/108 : «وقد ذكرته في كتاب رفع البخاري في أسماء من تكلم فيه
من رجال البخاري». صوابه كما في المخطوطة : «وقد ذكرته في كتاب رفع الثماري
في أسماء من تُكَلِّم فيه من رجال البخاري»⁽¹⁷⁾.

12 — متابعة المحقق الهَمَزات في رسمها القديم في المخطوطة، والذي تعارف
عليه المحققون في العصر الحاضر أن تكتب هذه الهَمَزات بالطريقة الإملائية الحديثة،
ومن ذلك :

(17) ذكره ابن خلفون بهذا الاسم وأحال إليه في كتابه أسماء شيوخ مالك بن أنس (خ) ورقة
33 أ، (ط) ص 14/108 ويسمى : «رفع الثماري فيمن تُكَلِّم فيه من رجال البخاري»
في الذيل والتكملة س 6 ص 130 وبرنامج شيوخ الرعيني ص 55، وهو — عند ابن عبد
الملك المراكشي في «مجلد»، وعند — الرعيني — في «سفر».

ص 4/27، 10/103، 10/108، 20/113، 11/123، 8/124،
2/144، 4/146، 9/156، 9/205، 8/208، 11/208، 20/208،
17/210، 14/238 : «ابن أبي ذيب» صوابه : «ابن أبي ذئب».

ص 2/33 : «عبد الله بن نافع الصائغ». صوابه : «عبد الله بن نافع الصائغ»
ص 3/45 : «حتى تعلّم أنّ ما أصابك لم يكن ليخطئك». صوابه : «حتى تعلّم
أنّ ما أصابك لم يكن ليخطئك».

ص 10/74 : «اختلف في ولاية». صوابه : «اختلف في ولائه».

ص 11/81، 11/102، 1/102، 1/107، 4/156، 1/174، 5/201،
4/235 — 5، 12/244 : «السايب» صوابه : «السائب».

ص 10/110 : «كان سماعه مع الولاة إملا من الزهري عليهم». صوابه :
«كان سماعه مع الولاة إملاء من الزهري عليهم».

ص 17/121، 9/122، 20/126، 13/143، 9/196، 1/197،
6/222، 13/243، 7/253 : «عايشة». صوابه : «عائشة».

ص 7/148 : «من يجترى على أيوب». صوابه : «من يجترى على أيوب».

ص 6/164 : «أبو الصلت زائدة بن قدامة الثقفي». صوابه : «أبو الصلت
زائدة بن قدامة الثقفي».

ص 9/222 : «يحيى بن زكريا بن أي زائده». صوابه «يحيى بن زكرياء بن
أبي زائدة»، وانظر كذلك : 6/201.

ص 13/183 : «عبد الكريم صاحب سنة وسالم مرجى». صوابه : «عبد
الكريم صاحب سنة وسالم مرجى».

ص 2/195 : «فسمع عامر بن عبد الله بن الزبير دعاه». صوابه «فسمع عامر
بن عبد الله بن الزبير دعاه».

ص 3/208 : «عطاء بن مينا». صوابه : «عطاء بن ميناء».

ص 3/250 : «كأني أنظر إليها صفراء»، صوابه : «كأني أنظر إليها صفراء».

13 — أما أخطاؤه في وضع الهمزة فوق الألف أو تحتها فحدّث عنها ولا
حرج. ومن أمثلة ذلك :

- ص 4/19 : «جَمِير بن سبأ». صوابه : «حمير بن سبأ».
- ص 10/29 : «إدركت أقواما صالحين». صوابه «أدركت أقواما صالحين».
- ص 5/99 : «عامل إيلة». صوابه : «عامل أَيْلَة»
- ص 21/107 : «يونس بن يزيد الإيلي». صوابه : يونس بن يزيد الأيلي».
- ص 14/132 : «محمد بن أبي إمامة». صوابه : «محمد بن أبي أمانة».
- ص 13/136 : «إدرک عبد الله بن عمرو». صوابه : «أدرک عبد الله بن عمرو».
- ص 7/143 : «إن ابن عمر إصابه في غزاته». صوابه «إن ابن عمر أصابه في غزاته».
- ص 2/145 : «وإصحابه الذين أخذوا عنه». صوابه : «وأصحابه الذين أخذوا عنه».
- 14 — كما أنه لا يميز بين الهمزة في حالتي الوصل أو القطع. ومن ذلك :
ص 6/36 : «فأنبعث معه أبو إبراهيم». صوابه : «فأنبعث معه أبو إبراهيم».
- ص 6/50 : «وإذا اختلف أيوب وابن عون». صوابه : «وإذا اختلف أيوب وابن عون».
- ص 4/56 : «وأشدهم أتباعا للسنة». صوابه : «وأشدهم أتباعاً للسنة».
- ص 6/56 : «لما مات محمد بن سيرين أغتممت عليه غما شديدا». صوابه :
«لما مات محمد بن سيرين اَغْتَمَمْتُ عليه غَمًّا شديداً».
- ص 14/119 : «فأغفر لي ما قدمت وأخرت». صوابه : «فأغفر لي ما قدمت وأخرت».
- ص 18/194 : «فأستنفقها محمد بن المنكدر». صوابه : «فأستنفقها محمد بن المنكدر».
- ص 9/249 : «فكان أول من أستقبله جنازة». صوابه : «فكان أول ما اُسْتُقْبِلَتْهُ جنازة».
- 15 — أخطاء نحوية : لم يسلم النص من بعض الأخطاء النحوية التي وقعت به. ومن ذلك :

ص 14/137 : «فلم يوصي بهما إلى أحد». صوابه : «فلم يُوص بهما إلى أحد».

ص 2/40 : «وذكر ابن أبي حاتم أنه سأل عنه أبيك». صوابه : «وذكر ابن أبي حاتم أنه سأل عنه أباه».

ص 4/67 : «لم يروى مالك». صوابه : «لم يَرَوْ مالك».

ص 12/73 : «تناول رجل حميد الطويل». صوابه : «تناول رجل حميداً الطويل».

ص 16/79 : «ولولا أن مالك روى عنه لترك حديثه». صوابه : «ولو أن مالك روى عنه لترك حديثه». صوابه : «ولولا أن مالكا رَوَى عنه لترك حديثه».

ص 19/83 : «سمعت مالك يقول :». صوابه : «سمعت مالكا يقول :». صوابه : «سمعت مالكا يقول :».

ص 19/92 : «سمعت رجل من حران». صوابه : «سمعت رجلاً من حران».

ص 1/110 : «وأن مالك عرض». صوابه : «وأن مالكا عَرَضَ».

ص 11/111 : «وذكرنا مالك». صوابه : «وذكرنا مالكا».

ص 17/114 : «أعطاني الزهري جزءاً فكتبته». صوابه : «أعطاني الزهري جزءاً فكتبته».

ص 5/115 : «ويقال أن مالك انفرد به». صوابه : «ويقال : إن مالكا انفرد به».

ص 6/127 : «كانوا عشرة رجال». صوابه : «كانوا عشرة رجالاً».

ص 9/195 : «فأعطاه عن كل بيت ديناراً». صوابه : «فأعطاه عن كل بيت ديناراً».

ص 15/198 : «سألت يحيى بن سعيد عن حديث ابن جريج عن عطاء الخراساني قال ضعيفا». صوابه : «سألت يحيى بن سعيد عن حديث ابن جريج عن عطاء الخراساني قال : ضعيف».

ص 4/215 : «سألت مالك». صوابه : «فلقي أبا هشام بن عروة».

ص 2/228 : «فلقى أبي هشام بن عروة». صوابه : «فلقى أبا هشام بن عروة».

ص 22/228 : «وكان قد بلغ خمس». صوابه : «وكان قد بلغ خمساً».

ص 1/233 : «وأبا هريرة وجابر». صوابه : «وأبا هريرة وجابراً».

ص 4/240 : «لم يروى عنه». صوابه : «لم يَرَوْ عنه».

ص 3/248 ؛ 5 : «سمعت جرير». صوابه : «سمعتُ جريراً».

16 — أخطاء الإملاء : من الأخطاء الإملائية التي تكررت في الكتاب كله، خطؤه في كلمة : «يحيى» التي يكتبها دائماً : (يحيى) انظر مثلاً : ص 9/17، 5/24، 5/28، 2/34، 12/37، 2/43، 17/49، 1/55، 4/59، 1/60، 1/71، 15/63، 9/65، 17/66، 11/72، 7/75، 11/77، 1/83، 1/85، 9/93، 14/96، 6/99، 6/103، 20/105، 18/109، 21/110، 1/114، 11/118، 17/123، 7/126، 11/128، 1/130، 3/132، 8/135، 3/136، 9/138، 5/144، 21/146، 5/150، 10/152، 10/155، 18/161، 18/165، 8/168، 2/171، 12/176، 9/178، 185 /، 18/187، 5/188، 7/189، 8/190، 10/111، 7/192، 12/197، 5/199، 18/201، 7/207، 4/210، 12/212، 7/214، 5/215، 13/217، 9/221، 11/224، 3/226، 16/227، 16/232، 2/238، 1/244، 2/247، 2/248، 1/249، 2/250، 2/252.. وفي صفحات كثيرة من الكتاب — لا حصر لها — كتبت كلمة : (ابن الألف)، وهي بين علمين وليست في أول السطر، كما كتبت كلمة : «يدعو» للغائب المفرد المذكور في (ص 13/63، 20/94، 17/199) هكذا : «يدعوا» بالألف.

والحق أن هذا الكتاب ليس فيه من التحقيق إلا الكذب على التحقيق والافتراء على المحققين، لا يخلو سطر فيه من أربعة أخطاء على الأقل، أما التخريج كما رأينا فلا يعرفه، وأما السقط فكثير كثير، ولا شك أن مخطوطة الكتاب أصح من تحقيق زينهم إلى حد بعيد، وقد قابلتها مع المطبوعة فوجدتها تخلو من أخطائه الفاحشة القاتلة التي لا تحصى.

وإننا نتساءل أخيراً هل يمكن لمثل هذا الشخص أن يُشرف على نشر كتب تراثية بدار كبرى كدار المعارف ؟

وبعد، فهذا ما بدا لنا من خلاف بين المطبوع والمخطوط، وقد انتهينا من تحقيقه ودراسته على نسخته الوحيدة، وشاركتنا العمل فيه الأستاذة نجاة المريني من كلية آداب الرباط، ونرجو أن ييسر الله لنا إخراج الكتاب مطبوعاً في وقت قريب، إنه سميع مجيب.

نصوص مخطوطة من التراث الأندلسي

ذ. عبد الحميد عبد الله الهرامة

كلية الدعوة الاسلامية
طرابلس

تقديم :

أحيى في مستهل هذا العرض حضرات الأساتذة المنظمين للملتقى الدراسات المغربية — الأندلسية، وعلى رأسهم العالم الجليل الدكتور حسن الوراكي. وأعبر عن تقديري الخاص لتوفيقهم في اختيار موضوع هذه الدورة الذي وضع الأيادي على الجوانب الأكثر حاجة للتعريف والمناقشة، وذلك حين اتجه إلى التراث الأندلسي في جوانبه الشرعية والفكرية والأدبية والتاريخية والفنية، تعريفاً وقراءة وتوثيقاً.

وعلى الرغم من الجهود المتنوعة التي حظيت بها الآثار الأندلسية فما يزال قدر كبير منها مخطوطاً ينتظر التحقيق والدراسة والاستنطاق، وستبدو من خلال ذلك التحقيق أمور ماكانت بادية لأولئك الذين أصدروا أحكاماً عجلى في دراساتهم النظرية المبكرة.

ونصبُ مساهمتي لهذه الدورة على أربع مخطوطاتٍ عملتُ بجهد متواضع على تحقيق أغلبها وقدمت بعضها للطباعة وهذه المخطوطات هي : مختارات ابن عزم وآثار الفازازي وديوانُ قرائن القصر ومحاسنُ أهل العصر لابن الحاج التميمي وأخيراً شرح منفرجة ابن رضوان.

ويسرني أن أعرف حضراتكم بها في هذه العجالة مستمداً من الله العون في إخراجها على صورة مقبولة ومفيدة، شاكراً لكل من يقدم لي يد المساعدة في إكمال ماقد يشينها من نقص أو إغفال أو زلل.

الكتاب الأول : مختارات ابن عزيم :

لقد وضعتُ هذا العنوان لمختاراتٍ شعرية ذات مقدمة وخمسة أبوابٍ صنَّفها مؤلفها عليُّ بنُ عزيم الغرناطي في حدود العقد الأخير من القرن الثامن الهجري دون أن يجعل لها عنواناً أو خاتمة ودون إثبات تاريخٍ لكتابها، وقدمت لها بما يلي :

ينتمي هذا السفر إلى تلك المختارات الشعرية المحضة، فهو يهمل الأخبار والنصوص النثرية، بل يفتقر إلى الربط الأدبي والتعليقات النقدية بين معظم أجزائه، لا يستثنى من ذلك غير مواضع قليلة يصف فيها هذه القصيدة بالحسن أو الطول وذلك الشاعر بالبراعة أو التقدم، ويشير إلى هذه المحسنة البديعية أو تلك في النادر القليل.

وهي على حالها هذا لا تحفي ذوقَ صاحبها الرفيع في انتقائها، وحسن تنسيقها لموادها، وتنوع شعرائها وتوازن ما اختاره من آثارهم الشعرية في كل أبوابها، وتشتمل المقطوعات مع ذلك على أشعار لبعض المغمورين من أمثال مهلهل الديماطي والتجاني، فتسلط الأضواء على المزيد من آثارهم المفقودة، وتتضمن أشعاراً غير منشورة لشعراء من أصحاب الدواوين كابن دراج وابن خاتمة وابن الخطيب، كما تعد هذه المجموعة الشعرية المصدرَ الأوفرَ لبعض الشعراء من أمثال ابن كسرى.

المؤلف :

جمع هذه المختارات كاتبٌ مغمور هو عليُّ بن عزيم الغرناطي، على أن إشارته إلى بعض بني الأحمر في المقدمة وفي الشايات تدلُّ على صلاته ببلاطهم في عهد أبي الحجاج يوسف الثاني (793 - 794 هـ) وفي عهد والده الشهير محمد الخامس الغني بالله (755 - 793 هـ). ومصدق ذلك من لفظه هو قوله : (عبدُه وعبدُ سلفِه الكريم عليُّ بن عزيم مسترقٌ إنعامه وإحسانه العميم).

ومقدمته لهذه المختارات وتعليقاته القليلة، وذوقه في اختيار المقطوعات يُسفر

عن مشاركة في مجال الأدب ترفع من مقام صاحبها، ولكنها لانضغته في مصاف
أعلام القرن الثامن المشاهير. فإذا أضفنا إلى ذلك اتفاق المصادر على تجاهله، وإهمال
نسيه وأسرته لانصرف الذهن إلى التقليل من حظه في العلم والأدب ومن عراقة
في الرئاسة والوجاهة.

غير أن ذلك لا يجعلنا نتجاهل أن زمن التراجم الأندلسية قد ولى مع ابن
الخطيب وابن الأحرر، وأن هذا الرجل الذي قدّم عمله هذا بعد وفاة الأول وفي
أخريات حياة الثاني لم يكن بأقل من بعض المترجم لهم في كتب الرجال ومجاميع
الأدب، وعلى هذا فقد يكون له شأن في أواخر القرن الثامن الهجري وأوائل
التاسع، فغمطه الزمن كما غمط غيره من أعلام هذا القرن الأخير.

وقد أشار إلى تأليف ابن عزم لهذه المختارات المستشرق (هوبكنز) في حاشية
مقال عن ابن الحاج التميمي فاكتفى فيها بذكر هذه المخطوطة ومكان وجودها.⁽¹⁾
وأشار إليه محمد عبد الله عنان نقلاً عن بروكلمان، ولكنه أخطأ كما أخطأ
بروكلمان في اسم أبيه فقال: (وكان ممن ظهر في ميدان التفكير والأدب في تلك
الفترة علي بن عاصم شاعر السلطان يوسف الثاني وقد جمع له مجموعة شعرية
في سنة 793 هـ (1391 م)⁽²⁾

وكان بروكلمان قد أشار إلى هذه المختارات ونسبها إلى علي بن عاصم موضحاً
أنها مجموعة شعرية في خمسة فصول جمعها مؤلفها ليوسف الثاني الغرناطي سنة
(793 هـ — 1391 م) معتمداً على نسخة (ليدن) التي ألح إلى أنها غير
كاملة⁽³⁾.

الكتاب :

تكون مختارات ابن عزم مجموعة من المقطوعات الشعرية تبلغ أبياتها نيفاً
وأربعين وسبعمائة بيت ومنعها مؤلفها في خمسة أبواب هي : (المدح والتغزل،

J.F.P. Hopkins. *Bulletin of the School of oriental and African Studies*, 24 (1961) (1)
pp 57.64

(2) نهاية الأندلس ص 487.

(3) بروكلمان 2 — 259.

والوصف، والرثاء، والزهد — والحكم) وقد استوفى الكتاب جميع هذه الفصول وإن بدت النسخة المتبقية غير كاملة لعدم إشارة الكاتب إلى انتهائها في الصفحة الأخيرة منها.

وقد وزع اختياراته بين القدامى والمعاصرين له من الأندلسيين والمشاركة، فحظي شعراء الأندلس بعامة وشعراء القرن الثامن منهم على وجه الخصوص بالقسط الوفير من حيث ذكرهم والاعتماد على شعرهم، غير أن المتنبي فاز بالحظ الأوفر إذا ما قورن بأي من شعراء المختارات منفردين.

أما طبيعة هذه الأشعار من حيث الطول والقصر فقد كانت أميل إلى الإيجاز والاختصار، لانسجامها بطابع الانتقاء الشديد الذي قد يضطر الكاتب إلى جمع أبيات معينة من أول القصيدة مع أخرى من وسطها أو آخرها، وقد يفصلها بإشارة مقتضبة. على أن التأمل يجد تفسيراً ذوقياً مقبولاً لاهمال مآثره وتأليف مجمعه، وهو مجال دراسة متأنية لمواد المخطوطة يضيق عنها مثل هذه المقدمة الموجزة.

وقدم ابن عزم مختاراته هذه إلى السلطان أبي الحجاج ابن السلطان الغني بالله أبي عبد الله، وأشار إلى ذلك في المقدمة وقد تولى هذا السلطان الحكم ما بين سنتي (793 — 794 هـ) و(1391 — 1392 م) ويدلنا ذلك على زمن تقديم الكتاب دلالة تقريبية لانجد فيها مسوغاً لتعيين سنة (793 هـ) موعداً لتأليفه كما حدده بروكلمان.

ويمكن إيجاز الملاحظات العامة حول النص في النقاط التالية :

أولاً : لم ترد تسمية لهذه المنتخبات في صلب الديوان وإن وصفها الكاتب في المقدمة (بالمقطوعات)، وهو وصف ينطبق عليها باعتبار أن أغلبها ينضوي تحت هذا التعريف.

ثانياً : المؤلف ثبت في نسبة الأشعار إلى أصحابها، لا يند عن ذلك سوى بعض المواضع التي سها فيها عن ذكر القائل فبدا الشعر فيها منسوباً للمقدم قبله.

ثالثاً : انفرد بذكر أشعار لم ترد في غيره من المصادر الأندلسية الباقية، واشترك مع بعضها في بقية المختارات.

رابعاً : وقعت أخطاءً في النسخ وتصحيقات بعضها يتعلق بالقواعد النحوية والإملائية أو التقديم والتأخير العشوائي وبعضها وقع في رسم الأعلام، وأكثر الأخطاء في هذه الأخيرة كانت في الكُنى، فقد كتب : (أبا علي بن كسرى) مثلاً : (علي بن كسرى) و(ابن الزيات) : (الزيات)، و(أبا علي بن رشيق) : (علي بن رشيق).

الكتاب الثاني : آثار أبي زيد الفازازي الأدبية :

ينصب العمل الرئيسي في هذا الكتاب على تحقيق مخطوطة تحمل بعض أشعار ورسائل أبي زيد عبد الرحمان بن يخلفتن الفازازي جمعها بعض تلاميذه في حياته، ولكن الكتاب مزود بملاحق تشتمل على أعمال شعرية ونثرية أخرى للفازازي جمعتها من مصادر مخطوطة ومطبوعة بحيث شكلت كل ما عثر عليه من أعمال الرجل باستثناء المعشرات والعشرينيات.

وقد يطول بنا الحديث لو استعرضنا حياة الفازازي في المغرب والجزائر والأندلس، ويزداد طولاً إذا استعرضنا مؤلفاته وشيوخه وتلاميذه، وإنني لأرجو أن يتسع الوقت فقط للتعريف بالمخطوطة موضع الاختيار.

تَركَز تحقيق هذه المخطوطة على نسخة وحيدة في العالم حسب ما توصل إليه اجتهادي المتواضع في تتبع مظان وجود آثار الفازازي المخطوطة، وهي من محتويات مكتبة ليدن بهولندا ضمن مجموع يحمل رقم (479) ويقع في (117) ورقة، أما مجموع أوراق الفازازي في هذه المخطوطة فيبلغ خمسا وخمسين ورقة مكتوبة على الجانبين [وقد رُمز للجانب الأول من كل منها بالحرف (أ) وللجانب الثاني بالحرف ب]. [ويصل حجم الإطار الخارجي للورقة المصورة 29 × 19 وحجم الإطار المكتوب 14,5 × 20، أما المادة الشعرية فتضيق عن ذلك بحسب اختلاف طول تفعيلاتها، وتتراوح المسطرة بين 22 و 23 سطراً].

والمخطوطة مجهولة الناسخ وتاريخ النسخ، غير أنها بخط أندلسي وفي حالة جيدة، قليلة التصحيقات، وذات عناوين مميزة بخط غليظ، وقد بدت على أوراقها محاولتان لترقيمها من قبل بعض الدارسين أو المكتبيين الغربيين.

ولئن تمتعت المخطوطة في عمومها بالحالة الجيدة فإن بها بياضا في بعض السطور

وبخاصة في صفحتها الأولى وطمساً يدل على نقص واضح في الأوراق التالية : 33 أو 48 ب و 49 أ، ولا يوجد في خاتمتها ما يشعر بانتهائها، بل انتقال مفاجيء إلى مخطوط آخر لاصلة له بما قبله في الشكل والموضوع، ولأهمية المخطوطة في التعريف بالفازازي وتراثه وعصره، ولوضوحها بالقدر الكافي في الغالب الكثير رأيت العمل عليها رغم الصعوبات التي تقابل الباحث المحقق عادة عند اعتماده على مخطوطة وحيدة.

ولقد سعت لتعويض النقص المترتب على انعدام نسخة أخرى من المخطوط بجمع كل ما تيسر من نتاج الأديب مخطوطاً أو مطبوعاً من مصادره الأندلسية والمغربية والمشرقية، وذلك بغرض مقابلة نص المخطوطة بما يمكن أن يساعد على إضاءتها من جهة، وبقصد إكمال جمع تراث الرجل من جهة أخرى.

« عنوان المخطوطة ونسبتها إلى الفازازي :

لم يضع جامع هذه المخطوطة عنواناً رئيسياً لها واقتصر في مقدمتها على قوله (فإني أودعت هذا الجزء جملة ما وقع إليّ من كلام شيخنا... أبي زيد عبد الرحمن بن يخلفتن بن أحمد الفازازي)⁽⁴⁾ وقد سمّاه بروكلمان بالأعمال المنظومة والمنثورة.⁽⁵⁾

ومما يؤكد نسبة كامل المخطوطة إلى المؤلف تكرار الإشارة إلى اسمه، والعثور فيها على نصوص منسوبة في غيرها إلى الفازازي، فضلاً عن اتحاد الخط والأسلوب والنسق في كل أجزائها.

وقد تبين من المقدمة أن واضعها أحد تلاميذ الفازازي، واحتمل بروكلمان أن يكون أبا بكر ابن سيد الناس، ولكنه لم يأت على ذلك بدليل يُسند احتمالُه، على أن للفازازي تلاميذ آخرين اشتهر بعضهم بالتقيد والتأليف والضبط، وكان منهم من يقرأ مرويات شيخه عليه مثلما فعل الرعيني⁽⁶⁾ ولابن الحجام كتاب في الوعظ سماه (حجة الحافظين) معظم ما أودعه فيه من كلام الفازازي⁽⁷⁾ وقد أُملي

(4) المقدمة.

(5) تاريخ الأدب العربي 5 — 131.

(6) برنامج الرعيني 102.

(7) الذيل والتكملة 8 — 267.

عليه أدبنا (مجالس وعظ في أنواع يقوم بها على رؤوس الناس) وكان ابن الحجاج يحفظها في حين املائها⁽⁸⁾

وروى عن الفازازي فيمن روى عنه يوسف بن مسدي المهلبى (ديوان الوسائل المتقبلة) وحديث به في المسجد الحرام سنة 124، ورواه ابن التونسي عن أحد طلاب الفازازي في الاسكندرية⁽⁹⁾ وأخذ عن مترجما ابنه أبو عبد الله، وأبو عبد الله الطراز الغرناطي⁽¹⁰⁾ وأبو يحيى سليمان بن حوط الله وغيرهم وهم كثر. فهل يمكن وسط هذا الجمع من تلاميذه أن نخص ابن سيد الناس دون دليل ؟

والذي أرجحه أن كاتب هذا المجموع هو أبو عمرو سالم بن صالح الهمداني المالقي أحد تلاميذ الفازازي المشهورين بالضبط والتقييد⁽¹¹⁾ قال ابن عبد الملك : (وهو كان مثير أدباء مالقة في عصره إلى ما يصدر عنهم من نظم أو نثر في أحوال تطراً وأغراض تنشأ، فيقيدها عنهم وينشر بها محاسنهم عني بذلك كثيرا)⁽¹²⁾ وقال في موضع آخر : (وكان مولعاً بانتساخ الكتب الصغار والكراريس)⁽¹³⁾ وقد علمنا من حياة الفازازي أنه أقام فترة في مالقة، ومن المخطوطة أنها كتبت بطلب من أبي على الحسن بن محمد بن هاشم العبدري المالقي، والمعروف أن الفازازي صحب تلميذه أبا عمرو في مالقة، فالراجح إذن أن يكون أولى من يحرص على جمع تراثه من الأدباء. لا بل ثبت أنه دوّن رسالته إلى أبي العباس التميمي، قال ابن عبد الملك : (ونقلتها من خط المقيد الضابط أبي عمرو سالم راويها عن منشئها أيضاً وعليها خط الكاتب أبي زيد المذكور)⁽¹⁴⁾.

والجدير بالذكر أن مؤلف المجموع قد كتبه في حياة الفازازي ناقلاً بعضه من خطه ومعتمداً على ضبطه، أما باقيه فقد نقله ممّن نقله عنه، قال في المقدمة :

(8) المصدر نفسه ص 266.

(9) رحلة ابن شهيد 3 — 13 — 14.

(10) الذيل والتكملة 6 — 210.

(11) الذيل والتكملة 4 — 3 وبرناج الرعيني 105 والمغرب 1 — 433.

(12) الذيل والتكملة 4 — 6.

(13) المصدر نفسه 4 — 5.

(14) الذيل والتكملة 1 — 57.

(وهذا الذي أثبت هنا من كلامه ورائق نظامه منه ما نقلت من خطه واعتمدت فيه على ضبطه وسائره ملتقط من عند من نقله مفتقر إلى أن يتصفحه — رضي الله عنه — ويتأمله).

الكتاب الثالث : ديوان قرائن القصر ومحاسن أهل العصر في مدح أمير المسلمين أبي عبد الله بن نصر للأديب إبراهيم بن الحاج الثميري :

مؤلف هذا المخطوط كاتب وشاعر تولى خدمة الدول في غرناطة والمغرب وغيرهما، ودون في مذكراته جانباً وافراً من شعره ونثره، كما أن رحلته صحبة أبي الحسن المريني المسماة ب (فيض العباب) تمثل جانباً من الفوائد التاريخية والأدبية المهمة لما فيها من نصوص ومعلومات قيمة، وألف إلى جانب ذلك كتباً في التصوف والفرائض والأحكام الشرعية.

أما مخطوطته هذه فتشتمل على إحدى وثلاثين ورقة مجهولة النسخ واضحة النسبة إلى الشاعر المذكور، وتغطي قصائدها المقتصرة على فن المدح الشخصي والنبوي كل حروف الهجاء على النسق المغربي، وقد اشتركت بعض المصادر الأخرى في إيراد قصائد له ثبت بعضها في أماكن متفرقة من الديوان، الأمر الذي يقلل من قيمة روح الشك التي بثها هوبكنز أثناء معالجته لنسبة الكتاب إلى ابن الحاج في دائرة المعارف الإسلامية (انظر مادة ابن الحاج)، وإن كان قد كتب أفضل من ذلك بكثير في مجلة الدراسات الشرقية والأفريقية.⁽¹⁵⁾

وقد خصصت في نهاية التحقيق قسماً للملاحق تضمن كل ما وجدته من أشعار الرجل في المصادر المخطوطة والمطبوعة.

والديوان في عمومته وثيقة أدبية ذات فائدة قيمة، وهو لا يخلو من إشارات تاريخية تسهم في إضاءة العصر وملاحمه السياسية والثقافية.

وقد كنت أنهيت العمل بالمخطوط ورقته وكدت أدفع به إلى المطبعة، ثم اكتشفت ثلاث نسخ من ديوان جديد يدعى إبراهيم بن عبد الله لأستطيع أن

أصرح عنها بشيء لأنني لم أتصفحها بعد، ويغلب على الظن أنها نسخ أخرى من القرائن، ولكن هذا الاكتشاف مما سيعيد النظر في التحقيق، والتقديم السابق.

المخطوط الرابع : الشواهد الواضحة التبع على القصيدة المبشرة بالفرج :

هو شرح يقع في مائة وستٍ وأربعين صحيفة من القاطع المتوسط، واضح النسبة في مقدمته إلى محمد بن يوسف بن رضوان النجاري، وقد كان وضعه على منفرجة جده الخامس عبد الله ابن يوسف ابن رضوان النجاري المتوفى سنة (784 هـ) وهي القصيدة التي عارض بها — مثل ما فعل جماعة من إخوانه — منفرجة ابن النحوي، وذلك بعد هزيمة طريف في العقد الخامس من المائة الهجرية الثامنة.

وتتبع شرحه هذا أبيات المنفرجة بالتوضيح اللغوي الموجز مع الوقوف عند إشارات والاطناب في ذكر ما يناسبها من أقوال الرسول ﷺ وأقوال الصحابة والعلماء والشعراء، وفي النص أشعار كثيرة غير منسوبة إلى قائلها مما جعل التحقيق في نسبتها موضع عناء ومنبهة وقت وجهد، التمس من الله التوفيق في استكمال نقصها وتذليل صعابها.

وبعد، فهذه الأعمال المخطوطة أظهرت أمرين على درجة كبيرة من الأهمية، أولهما أن على الباحثين أن يواصلوا السعي في الكشف عن التراث الأندلسي والمغربي، وعلى الأخص ما كان منه في المجاميع التي تحتوي على النفائس غير المفهرسة.

وثانيهما أن الدراسة النظرية للتراث بصفة عامة لاتصل إلى الجدوى المطلوبة منها قبل تحقيق ماتبقى من هذا التراث مخطوطاً.

التراث المغربي والأندلسي في مؤلفات المؤرخين العراقيين

د. عبد الواحد ذنون طه

قسم التاريخ / كلية التربية
جامعة الموصل — العراق

تمهيد :

تشكل الدراسات الخاصة بتاريخ المغرب والأندلس ركيزة مهمة بالنسبة للدراسات التاريخية المتعلقة بالوطن العربي. فهي تمثل مجاًلاً خصباً للمؤرخين، لما تحويه من عناصر أصيلة، وتراث غني يمتد على مدى قرون عديدة، تلاحت فيها الأحداث السياسية مع المقومات الحضارية التي أغنت التاريخ العربي في تلك الأجزاء النائية في الوطن، وعلى الرغم من أن الاهتمام بتراث الأمة قد انصب في المراحل الأولى على المشرق، نتيجة قيام الدول العربية الإسلامية الكبرى فيه، وتأثيره البين على كل أنحاء العالم الإسلامي، شرقاً وغرباً، إلا أن المؤرخين المحدثين أدركوا أهمية الالتفات إلى الأطراف، ولاسيما الأقسام الغربية، التي كان لها دور فعال في مسيرة التاريخ والحضارة العربية الإسلامية، بل أثرت بشكل مباشر، وعن طريق احتكاكها بأوروبا على الحضارة الإنسانية عامة، وأعطتها دفعة قوية إلى الأمام. كما أدرك المؤرخون أيضاً الدور التاريخي الفذ الذي لعبته هذه المناطق في مقاومة النفوذ الأجنبي، ورد الهجمات الصليبية، وحماية المقومات الحضارية، والوجود العربي الإسلامي في كل من المغرب والأندلس.

وكان لأبناء المغرب العربي دورهم الكبير في الاضطلاع بهذه المهمة، فهم أقدر من يدرس هذا التراث ويعطيه حقه من البحث والتتبع، ويكشف خباياه الأصيلة ودوره في الحضارة الإنسانية عامة. ولكن هذا الاهتمام لم يقتصر على المغاربة

حسب، بل شاركهم فيه مؤرخو الوطن العربي والإسلامي عامة. وقد برز في بعض الأقطار العربية، على سبيل المثال لا الحصر، مؤرخون محدثون أعطوا هذا التاريخ حقه من التوجه والاهتمام، أمثال : عبد الحميد العباري ومحمد عبد الله عنان، وحسين مؤنس، وأحمد مختار العبادي، والسيد عبد العزيز سالم، وغيرهم من الرعيل الأول الذي نشر الكثير من الدراسات القيمة في هذا المجال. وكان التركيز بالدرجة الأولى في مصر، ثم انتقل بالتدريج إلى مناطق أخرى في المشرق، فظهر بعض الباحثين الذين اختاروا التخصص في هذا الموضوع، مثل أحمد بدر في سوريا، وعبد الرحمان علي الحججي في العراق، وصالح محمد فياض أبودياك ومحمد عبده حتملة في الأردن. وهكذا أصبحت للدراسات الخاصة بتاريخ المغرب والأندلس قاعدة متينة في المشرق العربي، الأمر الذي يؤكد عمق الترابط القومي والمصري بين المشرق العربي ومغربه، ويشير إلى وحدة الهدف، وعدم إمكانية الفصل بين تاريخ الأمة وحضارتها، مهما بعدت المسافات، واختلفت الأقاليم الجغرافية.

ومع ذلك، فإن هذه الدراسات تعد قليلة، وفي بعض الأحيان نادرة في بعض الأقطار العربية، لما تتطلبه من مقومات قد لا تتوفر في كل مكان، لاسيما الوثائق والمخطوطات الخاصة بهذا التراث. وسيتم التركيز في هذا البحث على ما تم إنجازه في مجال الدراسات الخاصة بالمغرب والأندلس في قطر عربي واحد، هو العراق، علماً أن الاختيار لعلاقة له بمدى تفوق هذا القطر عن غيره بالنسبة لهذه الدراسات، بل يعود إلى انتماء الباحث واتصاله بهذا التراث، الأمر الذي يمكن أن يساعد على إعطاء فكرة أفضل عن الموضوع.

* * *

ركز المؤرخون العراقيون المحدثون على محاور عديدة في دراسة التراث المغربي والأندلسي، ويأتي في طليعة هذه المحاور : الرسائل الجامعية، والتأليف، والتحقيق، والترجمة.

أولاً : الرسائل الجامعية :

والمقصود بها الرسائل الجامعية التي قدمت في موضوع التاريخ المغربي

والأندلسي، ونال بها أصحابها الدرجات العلمية من داخل العراق، وبطبيعة الحال، فإن الرواد الأوائل هم الذين أصبحوا النواة التي إستندت عليهم الدراسات العليا الخاصة بهذا الموضوع في الفكر. وكانت غالبية هذه الدراسات تتم على يد نخبة من كبار أساتذة جامعة بغداد المتخصصين أصلاً في فروع أخرى من التاريخ الاسلامي. ولكن اتساع أفقهم، وشمول مساحة ثقافتهم، جعلت من بعضهم مؤهلين للعناية بهذه الدراسات.

لقد تم إنجاز أكثر من عشرين رسالة جامعية في تاريخ المغرب والأندلس في جامعة بغداد خلال العقدين الماضيين من هذا القرن، منها سبعة عشر رسالة ماجستير، وثلاث رسائل دكتوراه. وقد تناولت هذه الرسائل شتى أبعاد التاريخ المغربي والأندلسي⁽¹⁾ ولكن الأندلس نالت النصيب الأوفر من هذه الرسائل، حيث حظيت بنحو اثنتي عشرة رسالة ماجستير، ورسالة دكتوراه واحدة، بينما تناولت خمس رسائل ماجستير تاريخ المغرب بالإضافة إلى رسالتين للدكتوراه. ويعود الفضل إلى كلية الآداب بجامعة بغداد في إنجاز معظم هذه الرسائل، باستثناء رسالتين للماجستير أنجزتا في كلية التربية⁽²⁾، وكلية التربية للبنات⁽³⁾.

وبالنسبة للرسائل الخاصة بكلية الآداب⁽⁴⁾ فقد تركزت غالبيتها، سواء أكانت تختص بالمغرب أو بالأندلس، على دراسة النواحي الحضارية، لاسيما رسائل الدكتوراه التي تناولت بعض الظواهر الكبرى في تاريخ الأندلس والمغرب، مثل

(1) يرى الباحث نفسه ملزماً بتقديم الشكر لكل من الأستاذ الدكتور قحطان الحديشي عميد كلية الآداب في جامعة البصرة، والأستاذ الدكتور إبراهيم خليل الكبيسي في قسم التاريخ بكلية الآداب جامعة بغداد، والأستاذ الدكتور تقي الدين عارف الدوري رئيس قسم التاريخ بكلية البنات في جامعة بغداد، على ما قدموا من معلومات تتعلق بالرسائل الجامعية المنجزة في كلياتهم.

(2) هي رسالة تركي حسن نصيف «نظام الحكم والإدارة في الدولة العربية في الأندلس 92 — 400 هـ (1988).

(3) هي رسالة هناء عبد الرضا الفلاح «الحياة العلمية والثقافية في عصر الإمارة في الأندلس» (1988).

(4) ينظر : ندى نعمان السعدي، فهرس الأطاريح الجامعية لكلية الآداب/ جامعة بغداد من عام 1976 حتى نهاية عام 1985، بغداد، مطبعة التعليم العالي، 1988 : 2 / 475، 477، 485، 489، 492، 497، 501، 540 / 3.

رسالة خليل إبراهيم الكبيسي «دور الفقهاء في الحياة السياسية والاجتماعية بالأندلس في عصري الإمارة والخلافة» (1980) ورسالة على يد عبد القادر نوري «انتشار الاسلام في السودان الغربي — دراسة في التأثيرات السياسية والإدارية والاقتصادية في القرن 5 — 11 هـ / 11 — 16 م (1982)، ورسالة عبد العباس إبراهيم «الحركة الفكرية في مدينة فاس في عهد الموحدين» (1986).

أما رسائل الماجستير، فتناولت مظاهر حضارية شتى منها أندلسية، «الحياة العلمية في مدينة بلنسية الاسلامية»⁽⁵⁾ و«الحياة الثقافية في قرطبة وعلاقتها بالمغرب العربي في القرن الخامس الهجري»⁽⁶⁾، و«تنظيمات الجيش الأندلسي في العصر الأموي»⁽⁷⁾ و«الأحوال الاجتماعية في الأندلس في القرنين الثالث والرابع الهجريين»⁽⁸⁾ و«القضاء في مملكة غرناطة»⁽⁹⁾. أما بالنسبة للمغرب فقد ركزت إحدى الرسائل على دراسة «الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية في الدولة الرستمية»⁽¹⁰⁾. كما تناولت رسالة أخرى «الحركة الفكرية في المغرب الأوسط (الدولة الحمائية)»⁽¹¹⁾ وتطرقت رسالة ثالثة إلى «التنظيمات الإدارية والمالية في عهد الأغالبة»⁽¹²⁾.

ويلاحظ على الرسائل المقدمة إلى جامعة بغداد وجود نوع من التكامل والاستمرارية فيها، سواء أكانت مواضيعها حضارية أو سياسية، فعلى سبيل المثال تناولت ثلاث رسائل منطقة الثغور في الأندلس، فقدمت الأولى دراسة سياسية في «الثغر الأعلى الأندلسي»⁽¹³⁾، وتطرقت الثانية إلى دراسة «الثغر الأوسط في

(5) قدمها كريم عجيل حسين (1975)

(6) قدمها رعد حسن فليح (1984).

(7) قدمها أحمد صالح الديلمي (1989).

(8) قدمها مثنى فليفل سليمان (1990).

(9) قدمها سعدي عواد شبال (1987).

(10) قدمها مجاز إبراهيم بكير (1983).

(11) قدمها خالد عبد الحميد (1983).

(12) قدمتها نوال تركي (1989).

(13) قدمها خليل إبراهيم السامرائي (1975).

عصر الطوائف من الناحية السياسية والثقافية»⁽¹⁴⁾

أما الثالثة، فقد تناولت دراسة «الأحوال السياسية للثغر الأدنى الأندلسي»⁽¹⁵⁾. ويمكن ملاحظة هذا التكامل حتى بالنسبة إلى الرسائل الجامعية المقدمة إلى جامعات مختلفة، فرسالة تركي حسن نصيف «نظام الحكم والإدارة في الدولة العربية في الأندلس 92 — 400 هـ» المقدمة إلى كلية التربية (1988)، «إستكملت برسالة عبد حمزة «الدولة العربية في الأندلس — نظام الحكم والإدارة 400 — 635 هـ» المقدمة إلى جامعة البصرة (1989).

أما بقية جامعات القطر، فلم تتميز بالدراسات المغربية والأندلسية، باستثناء جامعة الموصل التي ستحدث عنها لاحقاً، وذلك لحدثة بعض هذه الجامعات وافتقارها إلى المختصين بهذا الموضوع. وقد قدمت إلى الجامعة المستنصرية/معهد الدراسات القومية والاشتراكية رسالتين أشرف عليهما أستاذان الأول من جامعة بغداد، والثاني من جامعة الموصل، والرسالتين هما: «الحركة الفكرية في مدينة سبته في عهد الموحيدين»⁽¹⁶⁾.

و«الريق القيرواني وكتابه في التاريخ ومنهجه»⁽¹⁷⁾. أما جامعة البصرة فقد قدمت فيها ثلاث رسائل ماجستير، أشرنا إلى إحداها قبل قليل، أما الرسالتان الأخريان، فهما حضاريتان أيضاً، الأولى عن «الزاهرة وبني عامر»⁽¹⁸⁾، والثانية عن «بني زهر في الأندلس»⁽¹⁹⁾.

وقد تطورت دراسات المغرب والأندلس في جامعة الموصل تطوراً كبيراً نتيجة لتوفر الأساتذة المختصين، حيث نوقشت فيها وأجيزت أربع عشرة رسالة ماجستير متخصصة في هذا المجال، وذلك في الفترة من 1983 — 1990، فضلاً عن تسجيل رسالة لدرجة الدكتوراه. ويتبين من فحص هذه الرسائل أن هناك نوعاً

(14) قدمتها بشرى عبد العزيز الزبيدي (1984).

(15) قدمها عبد الحميد السامرائي (1988).

(16) قدمها سالم حسين المرشدي (1986).

(17) قدمها سالم محمود عيسى (1988).

(18) قدمتها نادية حلاوي (1986).

(19) قدمها خليل هاشم (1988).

من التوازن بين الدراسات المخصصة لكل من المغرب والأندلس، حيث حظيت المغرب بست رسائل، بينما كان نصيب الأندلس ثمانية، إضافة إلى رسالة دكتوراه واحدة كذلك يمكن ملاحظة التوازن الدقيق في اختيار الدراسات السياسية والحضارية⁽²⁰⁾.

ويلاحظ على الرسائل الخاصة بالمغرب، أنها ركزت على الفترة المتقدمة من التاريخ العربي الاسلامي في هذا الجزء من الوطن العربي. فلقد كُرس أربع رسائل لدراسة الأحوال السياسية للمغرب العربي منذ الولاية الأولى لعقبة بن نافع الفهري سنة 50 هـ/ 670 م، حتى سقوط الإمارة الفهرية سنة 140 هـ/ 757 م، وهذه الرسائل هي :

- (1) «المغرب العربي في عهد عقبة بن نافع الفهري»⁽²¹⁾.
 - (2) «أحوال المغرب العربي بين استشهد عقبة بن نافع الفهري سنة 64 هـ/ 683 م وولاية موسى بن نصير سنة 86 هـ/ 705 م»⁽²²⁾.
 - (3) «عصر الولاة في بلاد المغرب العربي»⁽²³⁾.
 - (4) «دور بني عقبة بن نافع الفهري في أحداث المغرب العربي»⁽²⁴⁾.
- وعلى الرغم من هذا التركيز الشديد، فلقد تركت الرسائل ثغرة واضحة في هذه الفترة، وهي الحقبة التي تولى فيها موسى بن نصير ولاية المغرب العربي وإنجازاته فيها. أما الحقب الأخرى اللاحقة، فلم تتعرض لها تلك الرسائل، باستثناء الرسالة الخاصة بـ«الحركة الفكرية في عصر الأغالبة»⁽²⁵⁾، وهي دراسة حضارية،

(20) يراجع بحثنا : «تقويم الرسائل الجامعية الخاصة بتاريخ المغرب والأندلس في جامعة الموصل» المقدم إلى ندوة الدراسات التاريخية في العراق : واقع وآفاق المستقبل، المنعقدة في قسم التاريخ/ كلية التربية/ جامعة الموصل للفترة من 27 — 28 شعبان 1410 هـ/ 24 — 25 آذار 1990 م، الجزء الأول، ص 6 — 13.

(21) قدمتها نهلة شهاب أحمد (1987).

(22) قدمتها لمياء عز الدين مصطفى (1987).

(23) قدمتها أحلام صالح وهب (1989).

(24) قدمها سلمان محمد سلمان (1988).

(25) قدمها عب محمود قاسم (1989).

والرسالة الخاصة بـ«الدولة المرينية في عصر أبي الحسن عثمان»⁽²⁶⁾، وهي أيضا دراسة حضارية. والمفروض أن تتوجه الجهود في المستقبل لتغطية التاريخ السياسي للمغرب العربي في الحقب التي أعقبت قيام الدولة الأغلبية، وباقي الدويلات الخارجية التي قامت في القرن الثاني الهجري استمراراً إلى تغطية بقية القرون اللاحقة.

كذلك نلاحظ النقص الواضح في التوجهات الحضارية في دراسة تاريخ المغرب، حيث اقتصر الأمر على دراستين حسب، عن الأغالبة والمرينيين. والمفروض أن يكون هناك زحماً أكثر بهذا الاتجاه، لاسيما وأن تاريخ المغرب العربي يحفل بالآثر الحضارية، والحياة الثقافية والفكرية التي تميزت بغناها في معظم الدول التي قامت في أرجائه.

أما بالنسبة إلى الأندلس، فقد كانت تغطية الرسائل للجوانب الحضارية أفضل — أي حد ما — من المغرب. حيث ركزت إحداها على «الرحلات العلمية إلى المشرق في عهد الامارة»⁽²⁷⁾، وتناولت الأخرى: «الحياة العلمية والثقافية في الأندلس في القرن الرابع الهجري»⁽²⁸⁾، أي في عصر الخلافة. بينما اهتمت رسالة ثالثة بـ«دور المرأة الأندلسية في الحياة العامة من الفتح إلى نهاية عصر الخلافة»⁽²⁹⁾. كذلك بحث رسالتان أخريتان المظاهر الحضارية في ظل الدولة العامرية، وعصر إحدى دويلات الطوائف في سرقسطة⁽³⁰⁾ وقد تناولت إثنين من الرسائل الأخرى الكتب المؤلفة في التراجم الخاصة بالأندلس، فركزت الأولى على كتاب «تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي»⁽³¹⁾، واهتمت الثانية، وهي رسالة دكتوراه، بـ«كتاب التكملة لابن الآبار/ دراسة في المنهج والمضمون

(26) قدمها مزاحم علاوي محمد (1985).

(27) قدمها جعفر حسن صادق (1985).

(28) قدمها حازم غانم حسين (1983).

(29) قدمتها فائزة حمزة عباس (1989).

(30) قدم الرسالة الأولى نادرة محمد أمين وهي بعنوان: «الدولة العامرية قدمها عبد الوهاب خليل عبد الرحمان، وهي بعنوان: «التاريخ السياسي والحضاري لسرقسطة في عهد بني هود» (1990).

(31) قدمها عزيز جاسم محمد (1989).

والدلالات العلمية»⁽³²⁾. وهكذا فقد غطيت من الناحية الحضارية حقبة واسعة نسبيا في تاريخ الأندلس، تبدأ بالفتح وتنتهي في القرن السابع الهجري.

ومع ذلك فإن النقص ما يزال واضحا في هذا المجال، لاسيما بالنسبة للفترات الخاصة بعهد المرابطين والموحدين، والدولة النصرية ناهيك عن جوانب أخرى حضارية كثيرة في القرون الأولى من الوجود العربي في الأندلس، والتي هي بحاجة إلى مزيد من الدراسة وتبسيط الأضواء عليها من قبل الباحثين الجامعيين.

وإذا ما انتقلنا إلى الجانب السياسي، نجد أن ما قدمته الرسائل الجامعية بالنسبة إلى الأندلس قليلا نسبيا، وربما يعود ذلك إلى أن معظم العصور السياسية قد درست من قبل الباحثين السابقين. فلقد اقتصرنا اثنتين من الرسائل فقط على عصر الإمارة الأموية، تناولت إحداهما: «الأندلس في عهد الحكم بن هشام»⁽³³⁾، وبحث الأخرى عن «الأندلس في عهد الطوائف الأولى 237 — 300 هـ»⁽³⁴⁾. وتناولت رسالتان أخريتان الدولة العامرية، وعصر الطوائف ممثلا: بدويلة بني هود في سرقسطة، وقد سبقت الإشارة إليها. أما بقية التاريخ الأندلسي، لاسيما العصور المتأخرة منه، فلم تتطرق إليه أية رسالة، على الرغم من أهميته، وغنى عصوره بالأحداث المثيرة، خاصة عصر الدولة النصرية. وربما كانت قلة المصادر المتوفرة في العراق عن هذه الحقبة، وإن عددا كبيرا منها مكتوب باللغات الأجنبية، قد وقف حائلاً دون أن يتصدى بعض الباحثين من الطلبة لدراستها.

والواقع أن قلة المصادر المتوفرة عن تاريخ المغرب والأندلس في العراق تعد من أهم المعوقات التي تواجه الطلبة والباحثين في مثل هذا النوع من الدراسات. ولهذا فإن استكمال جميع المصادر الخاصة بموضوعات الرسائل يعد من الصعوبة بمكان. ونلاحظ على معظم الرسائل نقصاً ملحوظاً في هذا المجال، الذي لا يمكن أن يلام فيه الطالب لعدم توفر بعض المصادر، وصعوبة السفر إلى المغرب وإسبانيا لجمع المادة المتعلقة بالموضوع. ومع ذلك فقد تيسر لبعض الطلبة السفر إلى المغرب

(32) م. باعدادها جعفر حسن صادق.

(33) م. م. هدية محمد حميد (1987).

(34) م. م. عواد صالح عواد (1986).

وإسبانيا للاطلاع على المخطوطات والأصول التاريخية الخاصة ببحوثهم، فرجعوا بحصيلة قيمة من المعلومات، والمصادر الأولية، وكتب المراجع الثانوية الحديثة الإصدار، مما كان له أكبر الأثر في تميّز رسائلهم. كذلك لم يتوان بعض المجدين من الطلبة في محاولة الحصول على المصادر، التي تخص بحوثهم من خارج العراق، فاستخدموا كل الطرق المتاحة، كالمراسلة والجهد الشخصي، وتكليف الأصدقاء المتواجدين في الخارج.

لهذا فإن من أهم المقترحات التي يمكن أن تقدم في هذه الدراسة، هي ضرورة سفر طلبة الماجستير والدكتوراه في الدراسات الخاصة بتاريخ المغرب والأندلس إلى هذه الأقطار، لغرض الاطلاع على المصادر الأولية التي لا تتوفر في العراق، واستخدام المخطوطات النادرة الخاصة بمشاريع بحوثهم.

ثانياً : التأليف

لابد من الاعتراف بأن التأليف في حقل الدراسات المغربية والأندلسية ضعيف نسبياً في العراق، وذلك لقلة المتخصصين، والافتقار إلى المصادر والمراجع والوثائق الأساسية، وانصراف معظم الباحثين إلى الاهتمام بدراسات المشرق عموماً وتاريخ العراق على وجه الخصوص⁽³⁵⁾. ولكن مع هذا ظهرت في أواخر الستينات وحقبة السبعينات والثمانينات من هذا القرن دراسات عديدة في هذا الموضوع نتيجة لتخصص بعض الأساتذة في هذا الحقل من الدراسات، ورجوعهم إلى العراق بعد إكمال دراساتهم العليا في الخارج. ويأتي في طليعة هذه الدراسات ما قدمه عبد الرحمان علي الحججي الأستاذ بكلية الآداب، جامعة الكويت من إسهامات في مجال الدراسات الأندلسية تمثلت في مؤلفاته التي شملت أطروحته للدكتوراه الموسومة : «العلاقات الدبلوماسية الأندلسية مع أوروبا الغربية خلال العصر الأموي»، والتي أعدها في جامعة كامبرج في المملكة المتحدة⁽³⁶⁾ كذلك أصدر

(35) ينظر بحث سوادي عبد محمد «الدراسات الأندلسية والمغربية في العراق بين التيب وندرة المصادر» المقدم إلى ندوة الدراسات التاريخية في العراق/ الواقع وآفاق المستقبل، المشار إليها آنفاً ج 1 ص 3 — 5.

(36) نشرت بالانكليزية في بيروت (1969) بعنوان :

«Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe During the Unayyad Period»

عدة دراسات قيمة في تاريخ الأندلس شملت موضوعات مختلفة، منها «أندلسيات» بمجموعتين تضمنت مختلف البحوث الأندلسية التي تعرض لها المؤلف⁽³⁷⁾. كما نشر كتاباً ضمنه وجهة نظره في كيفية دراسة التاريخ الاسلامي بصورة عامة : «نظرات في دراسة التاريخ الاسلامي»⁽³⁸⁾. ومن مؤلفاته القيمة أيضاً كتيب في موضوع «الحضارة الاسلامية في الأندلس»⁽³⁹⁾ تعرض فيه إلى أسس هذه الحضارة وميادينها، وتأثيرها على الحضارة الأوربية، محاولاً تبيان أثر الدين الاسلامي القوي في تكوين هذه الحضارة وشمولها وديمومتها. وقد تنوعت مؤلفات الحجي فشملت كل مظاهر الحضارة في الأندلس، فكتب في «تاريخ الموسيقى الأندلسية»⁽⁴⁰⁾. ثم أعقب ذلك بكتاب شامل عن «التاريخ الأندلسي من الفتح الاسلامي حتى سقوط غرناطة»⁽⁴¹⁾. وهذا الكتاب أعد بالأصل ليكون كتاباً منهجياً يدرس لطلبة جامعة بغداد في مادة التاريخ الأندلسي. وهو خلاصة جهد المؤلف في هذا الحقل، ويتميز بالدقة الشديدة، وتحري المصادر الأولية الأصيلة، الأجنبية منها والعربية على حد سواء. ويلاحظ على منهج الحجي في هذا الكتاب — وفي بقية مؤلفاته الأخرى أيضاً — الالتزام الواضح بالخط الاسلامي، ومحاولة ربط الأحداث وتغيرها وفق العقيدة الاسلامية السمحة، وهو أمر على غاية كبيرة من الأهمية، ويصح على بعض الحوادث، إلا أن تعميم ذلك، والمغالاة فيه يمكن أن يقود أحياناً إلى الاستطراد والخروج عن السياق التاريخي.

وبرز في حقل التأليف التاريخي المرحوم خليل إبراهيم صالح السامرائي (توفي في حزيران 1988)، الذي كان أستاذاً مساعداً بكلية التربية بجامعة الموصل. وقد أشرنا إلى رسالته للماجستير «الثغر الأعلى الأندلسي» التي نشرت في بغداد عام 1976. وقد عالج السامرائي في هذه الدراسة دور الثغر الأعلى السياسي في أحداث الأندلس الداخلية والخارجية 95 — 316 هـ / 714 — 928 م. أما كتابه القيم

(37) نشرت المجموعتين في بيروت عن دار الارشاد (1969).

(38) نشر دار الارشاد، بيروت، 1969.

(39) نشر دار الارشاد، بيروت، 1969.

(40) نشر دار الارشاد، بيروت، 1969.

(41) نشر دار القلم، بيروت، دمشق، 1976.

الآخر» علاقات المرابطين بالممالك الاسبانية بالأندلس وبالذول الإسلامية⁽⁴²⁾، والذي هو بالأصل رسالة دكتوراه أعدها المؤلف في جامعة القاهرة سنة 1979، فيعد من المؤلفات المتميزة التي تناولت أحوال الأندلس والممالك الاسبانية خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين / الحادي عشر والثاني عشر للميلاد قد إتسمت معالجته في هذا الكتاب مع بقية بحوثه،⁽⁴³⁾ التي تناولت هذه الفترة بالاسهاب، والبحث العلمي الدقيق الذي يرمي إلى الكشف عن الحقائق التاريخية، وتوضيح أهم المقومات الحضارية التي تميزت بها الأندلس وعلاقة ذلك بالشرق العربي الاسلامي⁽⁴⁴⁾.

ومن الأمور التي قد تؤخذ على السامرائي، ندرة استخدامه للمصادر الأجنبية، ومحاولة الاعتماد بشكل كبير على المصادر العربية فقط في تفسير الأحداث⁽⁴⁵⁾، الأمر الذي قد لايعطي صورة متكاملة للحوادث.

والحقيقة أن قلة استخدام المصادر الأجنبية هي إحدى المشاكل التي تجابه التأليف والدراسة في هذا المجال. كما أسلفنا، لعدم إطلاع عدد كبير من الباحثين في العراق عليها، وهي مشكلة أساسية لا بد من التغلب عليها للوصول بالتأليف في هذا الحقل إلى المستوى المطلوب من الدقة والشمول وانظرة الواسعة.

وقد أسهم عبد الواحد ذنون طه، معد هذه الدراسة، وهو أستاذ بكلية التربية بجامعة الموصل، في حقل التأليف بعدة كتب وبحوث تناولت مجالات شتى في تاريخ الأندلس والمغرب. ويأتي في مقدمتها كتابه الموسوم : «الفتح والاستقرار

(42) نشر دار الحرية، بغداد، 1985.

(43) نشر للمؤلف بحثان في هذا المجال : الأول بعنوان : «الجزائر الشرقية البليار في أيام الطوائف»، مجلة التربية والعلم، العدد 2، الموصل 1980. والثاني : «الدعوة إلى توحيد الأندلس في أيام الطوائف»، مجلة زانكو، العدد 3، السليمانية، 1977.

(44) ينظر بشكل خاص بمحة الموسوم : «اثر الطرق الحضاري على الأندلس في القرنين الثاني والثالث للهجرة» مجلة المؤرخ العربي. العدد 27، بغداد، 1986، وكذلك «زي بنسية الأندلسية» مجلة التربية والعلم، العدد 5، الموصل، 1987.

(45) ينظر بمحة الموسوم : «جهاد المسلمين وراء جبال البركان في المصادر العربية» مجلة دراسات في التاريخ والآثار، العدد 2، بغداد، 1982.

العربي الاسلامي في شمال إفريقيا والأندلس»⁽⁴⁶⁾، الذي هو بالأصل رسالته التي أعدها للحصول على الدكتوراه باللغة الانجليزية في جامعة اكستر Exeter في المملكة المتحدة سنة 1978. كما نشر عشرات من البحوث والدراسات التي تناولت مختلف جوانب تاريخ وحضارة العرب في المغرب والأندلس، وقد جُمعت مختارات منها ونشرت ضمن كتابين، الأول : «دراسات أندلسية»⁽⁴⁷⁾، والثاني : «دراسات في التاريخ الأندلسي»⁽⁴⁸⁾. كما نشر كتب أخرى ضمن اهتماماته في «نشأة تدوين التاريخ العربي في الأندلس»⁽⁴⁹⁾، و«حركة المقاومة العربية الاسلامية في الأندلس بعد سقوط غرناطة»⁽⁵⁰⁾، و«موسى بن نصير»⁽⁵¹⁾. بالإضافة إلى اشتراكه مع كل من خليل إبراهيم السامرائي وناطق صالح مطلوب في تأليف كتابين منهجين عن الأندلس، والمغرب⁽⁵²⁾، يدرسان حالياً لطلبة الجامعات العراقية ضمن هاتين المادتين.

وقد توجه اهتمام كاتب هذه الدراسة إلى المغرب متحريراً بالدرجة الأولى عن التدوين التاريخي فيه، فنشر بحثاً عديدة في هذا المجال، تناولت موارد تاريخ ابن عذاري المراكشي عن المغرب والأندلس من الفتح إلى نهاية عصر الموحدين⁽⁵³⁾. كذلك أعد «دراسة عن موارد أبي عبيد البكري عن تاريخ إفريقية والمغرب»⁽⁵⁴⁾،

(46) نشر دار الرشيد، بغداد، 1982.

كما نُشر هذا الكتاب في لندن باللغة الانكليزية بعنوان :

«The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain» London and New York, Routledge, 1989.

(47) منشورات مكتبة بسام، الموصل، 1986.

(48) مطبعة الجامعة، الموصل، 1987.

(49) نشر دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988.

(50) نشر دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988.

(51) نشر دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989.

(52) الأول : «تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس»، مديرية دار الكتب بجامعة الموصل، 1986. والثاني : «تاريخ المغرب العربي»، مديرية دار الكتب بجامعة الموصل، 1988.

(53) نُشرت هذه البحوث تباعاً ضمن أعداد ثلاثة من مجلة المجمع العلمي العراقي في بغداد، وهي : ج 4، م 36 (1985)، ج 4، م 37 (1986)، ج 3 — 4، م 40 (1989).

(54) نشرته في مجلة «دراسات أندلسية» العدد 3، تونس (1989).

و«نصوص تاريخية في كتاب محمد بن يوسف الوراق»⁽⁵⁵⁾. ولا يجوز بطبيعة الحال القيام بإعطاء تقويم ذاتي لهذه الإسهامات، ويمكن الرجوع إلى بعض مآكث أحد الباحثين في هذا الخصوص⁽⁵⁶⁾.

وألف بعض الكتاب الآخرين في مجال دراسات المغرب والأندلس، منهم تقي الدين عارف الدوري، الأستاذ بكلية التربية للبنات بجامعة بغداد، حيث نشر كتابا عن «صقلية»: علاقاتها بدول البحر المتوسط الإسلامية من الفتح العربي حتى الغزو النورمندي⁽⁵⁷⁾ وهو بالأصل رسالته للدكتوراه التي حصل عليها من جامعة القاهرة. والكتاب طيب جدا يتناول فتح صقلية وعلاقاتها السياسية والاقتصادية والثقافية مع المغرب والأندلس ومصر وبلاد الشام، مع توثيق جيد يشمل مختلف المصادر العربية والأجنبية المثيرة⁽⁵⁸⁾.

كما نشر إبراهيم ياس خضير الدوري، المدرس بكلية الآداب في جامعة صلاح الدين، رسالته للماجستير التي حصل عليها من جامعة الأزهر، الموسوعة: «عبد الرحمان الداخل في الأندلس وسياسته الخارجية والداخلية»⁽⁵⁹⁾. كذلك نشر سوادى عبد محمد، الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة البصرة، كتابا بعنوان: «طارق بن زياد»⁽⁶⁰⁾، وأخيراً أصدر مظفر طاهر العميد، الأستاذ بقسم الآثار بكلية الآداب بجامعة بغداد، كتابا شاملا: عن «آثار المغرب والأندلس»⁽⁶¹⁾ وهو كتاب أعد بالأصل ليكون منهجيا لطلبة قسم الآثار في جامعة بغداد.

(55) نشر في مجلة البحث العلمي، العدد 38، الرباط 1988.

(56) ينظر: مزاحم علاوي محمد «إسهامات مؤرخي جامعة الموصل في دراسة التاريخ الأندلسي»، بحث مقدم إلى ندوة الدراسات التاريخية في العراق: الواقع وآفاق المستقبل، التي نظمها قسم التاريخ بكلية التربية بجامعة الموصل، آذار 1990.

(57) نشر دار الرشيد، بغداد، 1980.

(58) وينظر أيضا بحثه الموسوم: «دور صقلية في نقل التراث الطبي العربي إلى أوروبا»، مجلة المؤرخ العربي، العدد 29، بغداد، 1986.

(59) نشر دار الرشيد، بغداد، 1982.

(60) نشر دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1988. وينظر أيضا بحثه الموسوم: «صلات تجارية بين البصرة والمغرب الإسلامي في القرن الثاني الهجري حتى أواخر القرن الرابع» مجلة المؤرخ العربي، العدد 43، بغداد، 1990.

(61) نشر دار الحكمة، جامعة بغداد، 1989.

وهناك العديد من الكتاب الآخرين الذين لهم إسهامات طيبة في تاريخ المغرب والأندلس، ولكن لم يتيسر لبعضهم، مع الأسف، نشر مؤلفاتهم؛ لاسيما أطروحاتهم للدكتوراه. فاكثفوا بنشر البحوث في المجلات العلمية العراقية والعربية، وأخص منهم بالذكر خليل إبراهيم الكبيسي، الأستاذ بقسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة بغداد⁽⁶²⁾، وناطق صالح مطلوب، الأستاذ المساعد بقسم التاريخ بكلية الآداب بجامعة الموصل، وصباح إبراهيم الشيعلي، الأستاذة المساعدة بقسم التاريخ بكلية الآداب في جامعة بغداد، التي لها بحوث جيدة في مجال تاريخ المغرب، لاسيما في عصر المرابطين⁽⁶³⁾.

ثالثاً : التحقيق :

ينفرد تقريباً عبد الرحمان علي الحجي في هذا الحقل المهم من دراسات المغرب والأندلس، فقد قام بتحقيق قطعتين مهمتين ضمن هذا التراث، تتضمن الأولى الجزء الذي يتحدث عن خمس سنوات غير كاملة من أيام الحكم المستنصر (360 — 364 هـ / 970 — 974 م) من كتاب «المقتبس في أخبار بلد الأندلس»⁽⁶⁵⁾، لمؤرخ الأندلس الكبير حيان بن خلف بن حسين بن حيان (ت 469 هـ / 1076 م). أما الثانية، فهي قطعة من كتاب «المسالك والممالك» لأبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري (ت 487 هـ / 1094 م)، بعنوان «جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك»⁽⁶⁶⁾. والقطعتان من أهم النصوص الأندلسية، وقد اتبع المحقق منهجاً علمياً ممتازاً في تحقيقهما، من حيث

(62) ينظر على وجه الخصوص بحثه الآتين : «أبو علي القالي البغدادي وأثره بالفكر الأندلسي»، مجلة المؤرخ العربي، العدد 25، بغداد، 1984 و«غزوات النورمانيين على الأندلس في عصر الامارة الأموية، مجلة المؤرخ العربي، العدد 40، بغداد، 1989.

(63) ينظر : بحثه الموسوم : «كتاب الصلة لابن بشكوال» مجلة المؤرخ العربي، العدد 36، بغداد، 1989.

(64) ينظر على سبيل المثال بحثها الموسوم : عبد الله بن ياسين والحركة المرابطية»، مجلة الجامعة المستنصرية، بغداد، 1985. وكذلك بحثها : «حقائق جديدة عن الحركة المرابطية»، مجلة المؤرخ العربي، العدد 27، بغداد، 1986.

(65) نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت، 1965.

(66) نشر دار الارشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1968.

التصدير بمقدمات علمية، وتوثيق النصوص ومقابلتها، وشرح المصطلحات الغامضة. وأعقب ذلك كله بفهارس فنية دقيقة، جعلت الاستفادة من النصين عالية جداً.

ومن جهود التحقيق الأخرى، ما قام به كاتب هذه الدراسة، لتحقيق نص من كتاب الصير لأبي بكر أحمد بن سعيد بن أبي الفياض (ت 459 هـ / 1066 م)، الذي نُشر بعنوان: «نص أندلسي من تاريخ ابن أبي الفياض»⁽⁶⁷⁾. كذلك خصص ناطق صالح مطلوب القسم الثالث من رسالته للدكتوراه «فهارس شيوخ العلماء في المغرب والأندلس حتى القرن العاشر الهجري»⁽⁶⁸⁾ لنص برنامج الوادي ياشي. ولكن مما يؤسف له أن هذا النص، والرسالة كلها، لم يريا النور بعد رابعا : الترجمة :

اقتصرت جهود المؤرخين العراقيين في ميدان ترجمة الدراسات التي تتناول المغرب والأندلس، على جهود فردية، كما هو الحال في التحقيق. ولقد قام عبد الرحمان علي الحجي بترجمة بعض فصول رسالته للدكتوراه التي أشرنا إليها آنفاً، ونشرها ضمن بحوث في اللغة العربية، بحث في كتابه: «أندلسيات» بمجموعتيه الأولى والثانية⁽⁶⁹⁾ كما تصدى كاتب هذه الدراسة أيضا إلى ترجمة رسالته للدكتوراه كاملة، ونشرت باللغة العربية، وقد سلفت الإشارة إليها في حقل التأليف. كما قام أيضا بترجمة بعض البحوث الانكليزية التي تخص تاريخ وصف الأندلس، منها البحث الموسوم «اثر الحضارة العربية الاسلامية على البرتغال»⁽⁷⁰⁾، والبحث الموسوم «بعض التقاليد العربية الاسلامية في الحياة، الإسبانية»⁽⁷¹⁾، وأخيرا

(67) مجلة المجمع العلمي العراقي، ج 1، م 36، بغداد، 1983.

(68) قدمت إلى كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1978.

(69) نظرا لغياب الأستاذ الدكتور عبد الرضي علي الحجي عن الطرق لمدة طويلة لم أطلع على ما قام به من جهود جديدة في مجال التأليف والترجمة والتحقيق.

(70) نُشر هذا البحث في مجلة آفاق عربية، السنة السادسة، العدد 1، بغداد، 1980، وهو بالأصل بقلم: F.J. Velozo، الذي نشره في مجلة الجمعية التاريخية الباكستانية، العدد 14، 1966.

(71) نُشر هذا البحث ضمن كتاب «دراسات أندلسية» المجموعة الأولى، وهو بالأصل بقلم: S.M. Imanuddin، الذي نشره في مجلة الجمعية الآسيوية الباكستانية، العدد 12، ج 1، 1967.

البحث الموسوم «الموريسكيون»⁽⁷²⁾، الذي يتناول حياة العرب المسلمين الذين عاشوا في الأندلس بعد انتهاء الحكم العربي الاسلامي فيها وبسقوط غرناطة.

وفي ختام هذه الدراسة يتبين أنه على الرغم من الاسهام المتواضع للمؤرخين العراقيين في التراث المغربي والأندلسي، إلا أنه يُعد إسهاماً متميزاً، لا سيما في مجال الرسائل الجامعية والتأليف. فهو يقوم على جهود فردية على الأغلب، استطاعت بما يتوفر لها من إمكانيات محدودة، أن تدخل مضمار هذه الدراسات وتتفوق فيها، في بعض الأحيان. ولكن مع هذا من الواجب توفير المستلزمات الضرورية لهذه الدراسات إذا ما أُريد لها أن تتقدم وتتطور، منها على سبيل المثال : إنشاء مركز متخصص يأخذ على عاتقه التخطيط والتحضير للدراسات المغربية والأندلسية، وجمع المخطوطات الخاصة بهذا الموضوع، والعمل على تحقيقها، ورعاية الباحثين المتخصصين، وتوفير كافة السبل اللازمة لدراساتهم.

كذلك يجب العمل على تشجيع الاهتمام باللغات التي لها علاقة بهذه الدراسات، لا سيما اللغة الاسبانية، وتشجيع الطلبة والباحثين على نقلها، وإتاحة الفرص أمامهم للسفر إلى المغرب وإسبانيا لهذا الغرض، وإتاحة تعاون واضح بين الجامعات العراقية والجامعات في المغرب العربي وإسبانيا، لتبادل المعلومات والخبرة بهذا الشأن. لأن الجهود الفردية الذاتية القائمة في هذا المجال لا تكفي وحدها لتطوير هذه الدراسات، بل لا بد من جهود رسمية قائمة على أساس التعاون الوثيق بين هذه الجامعات خدمة للدراسات المغربية والأندلسية. كذلك فإن العمل على سرعة انتقال الكتب والمنشورات التي تصدر في المغرب العربي، ووصولها إلى أيدي الباحثين في العراق، يشكل دفعاً كبيراً لهذه الدراسات، لأن من أهم المشاكل التي يعاني منها المهتمون بهذا التخصص، هي تعثر وصول الكتب الحديثة الاصدار إليهم، مما يشكل نقصاً واضحاً في الاطلاع على كل ماهو جديد في مجال اهتمامهم بهذه الدراسات.

(72) نُشر هذا البحث ضمن كتاب «دراسات أندلسية» المجموعة الأولى، وهو بالأصل بقلم : S.M. Imanuddin، الذي نشره في مجلة الحضارة الاسلامية، العدد 33، 159.

محاولة تقويم لبعض التحقيقات المنجزة لمصادر ما بعد سقوط غرناطة

د. محمد رزوق

كلية الآداب — عين الشق

هناك ملاحظة أولية : إن ما كتب بعد سقوط غرناطة قليل جدا، إذ ما قورن بالمصادر التي كتبت قبل السقوط، في فترة الأندلس الاسلامية، لذا فإننا لا نجد التراكم، الكافي الذي يمكننا بالخروج بتصور ما حول الاعمال المنجزة، خاصة وأن الدراسات نفسها حول المورسكيين مازالت في بداية الطريق في العالم العربي (باستثناء حالات محددة : الدراسات المورسكية بتونس — مثلا).

أولا : نبذة العصر في اخبار ملوك بني نصر : لمؤلف مجهول

تتمثل أهمية الكتاب في كون صاحبه كان شاهد عيان للمراحل الاخيرة لسقوط غرناطة، وهو بهذه الصفة يغطي وصفا دقيقا للاحداث التي عرفت غرناطة والعوامل التي أدت إلى سقوطها، كما أنه يتميز بوصفه لمراحل نزوح الأندلسيين إلى المغرب والأوضاع التي وجدوه عليها، والشروط التي أصبح الاسبان يفرضونها على الأندلسيين العائدين، كما يتعرض للأماكن التي انتقل إليها هؤلاء.

وقد طبع الكتاب في القرن الماضي على يد مارك مولر Marc Müller بميونخ بألمانيا سنة 1863 تحت عنوان «أشياء من غرناطة»، وأعاد الامير شكيب أرسلان بمصر سنة 1925 باسم آخر بني سراج، وقد نشر الكتاب في هاتين الطبعتين عن نسخة بعنوان : «أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر».

وطبع الكتاب أيضا بالعرائش سنة 1940 بعناية الفريد البستاني، وجعل عنوانه «نبذة العصر في اخبار ملوك بني نصر».

وآخر طبعة له هي التي قام بها الدكتور محمد رضوان الداية (أستاذ الأدب الأندلسي بجامعة دمشق) سنة 1984، تحت عنوان آخر أيام غرناطة.

وسنبدي بعض الملاحظات حول هذا التحقيق الأخير. يقول المحقق بأن كتاب أخبار العصر ليس إلا رواية أخرى تصرف فيها الراوي...» (ص 23). ولا نعتقد ذلك، إذ نجد بالنسخة أول اختصار يسير أو حذف لكلمات معينة أو إضافة، وكل هذا لا يغير من جوهر الكتاب في شيء فالكتاب واحد. تحقيق النص.

يقول المحقق (ص 24) :

اعتمدت مجرى رواية (نبذة العصر) ونهت على الفروق بين النسختين وهذا العمل مفيد من وجوه :

- 1 — فهو وثق الكتاب، وعرضه على نسختين اثنتين.
 - 2 — رمم بعض السهو الذي كثر في كلتي النسختين.
 - 3 — ذيل (نبذة العصر) بزيادة لم ترد في أخبار العصر تتحدث عن نزوح مسلمي الأندلس إلى المغرب.
- ويقول (في ص 25).

علقت على النص، وشرحت شيئاً من غريبه أو من الكلمات ذات الاستعمال الأندلسي وعرفت بالأعلام من الرجال والبلدان والمواضيع الأندلسية... والحققت بالكتاب بضعة نصوص تتعلق بتاريخ الأندلس في عهدها الأخيرة، تفيد في إتمام صورة العصر.

وهي تضم سفارة أندلسية إلى المشرق، كان قد نشرها الدكتور عبد العزيز الأهواني منذ ما يقرب من 30 سنة، ثم ملحق ثان يضم خمس رسائل غرناطة من القرن التاسع الهجري، كانت قد نشرت بباريس سنة 1883.

الملاحظات :

- 1 — المقدمة لا تتناسب مع موضوع الكتاب في كثير من الأحيان، فمثلاً الفقرة التي سماها (قيس من التاريخ) (ص 6 — 7).
- استعرض فيها مقتطفات من مراجع ومصادر معينة لا تساعد القارئ على فهم بنية الكتاب

وهكذا فقد استعرض فقرات من كتاب الاستاذ محمد عبد الله عنان : تراجم إسلامية شرقية وغربية من ص 257.

— فقرات من كتاب الحلل الموشية، وفوات من كتاب «أعمال الاعلام...»، وكذا من كتاب نفح الطيب للمقري.

واستعرض بعد ذلك في الصفحات الموالية (ص 11 — 18) تواريح سقوط مدن الأندلس.

2 — اعتمد المحقق على النسختين المطبوعتين وقارن بينهما، وكان الأجدر أن يبحث عن نسخ أخرى تساعد على حل العديد من المشاكل الواردة في النص، فهناك مثلا بالمغرب مخطوطة الخزنة العامة بالرباط في عدد 51177 ثالث مجموع، وبها اضافات، بل ربما توجد نسخ أخرى عند بعض الخواص.

إن الاعتماد على نسختين مطبوعتين في التحقيق بالاضافة إلى تصرف المحقق بالزيادة أو التصويب قد يؤدي بنا إلى نتائج تبعدنا عن النص الأصلي.

3 — يقول المحقق (ص 25) : «علقت على النص، وشرحت شيئا من غريبه أو من الكلمات ذات الاستعمال الأندلسي، وعرفت بالاعلام من الرجال والمواضع الأندلسية...»

لم نثر خلال هذا التحقيق على شرح لما سماه «غريب النص» أو الكلمات ذات الاستعمال الأندلسي، وكان الأحرى بالمحقق وهو استاذ الأدب الأندلسي أن يفيدنا في هذه النقطة، فيكون قد قام بما لم يقوم به غيره.

— وفيما يتعلق بالأعلام والمواضيع لا اعتقد أن هناك اضافات جديدة تعين على فهم النص وفتح مغلفاته، بل هنا اضافات اما زائدة، أو غير دقيقة وهذه بعض الأمثلة من ذلك : ص 129 هامش 9 : يقول :

الصوامع : جمع صومعة وهي منارة المسجد ومثذنته. ولا أدري ما المقصود بهذا الهامش !

ص 128 هامش 6 : يقول :

فاس : هي Fes، مدينة من امهات المغرب الأقصى، وهي مدينة اسلامية محدثة... وكان لفاس دور سياسي بارز في العصور الاسلامية الوسيطة.

ص 136، هامش 1 :

النص يقول : «فاجتمع خلق كثير من الناس نحو من سبع مائة رحيل».

علق المحقق على كلمة رحيل بما يأتي :

(مسافر؟) وضعها بين قوسين ووضع أمامها علامة استفهام أي انه غير متأكد، ثم أضاف بعد ذلك : أم لعلها رجل.

ولو بحث المحقق قليلا في لغة المغاربة لوجد أن الكلمة مازالت مستعملة إلى يومنا هذا ويجمع كلمتين معاً وقال : متاع الرجل المسافر.

ص 137 هامش 3 :

بادس : يقال لها باديس (بالياء) مدينة في بر العدو بالمغرب الأقصى.

ص 138 هامش 2 :

طنجة هي Tanger، مدينة شهيرة استراتيجية في شمال المغرب الأقصى على البحر المحيط (الأطلسي) بينها وبين الأندلس بحر الرقاق.

ص 138 هامش 3 :

تطوان وتكتب أيضا : تيطاوان، وتطاوان، وتيطوان (بالياء)، مدينة بالمغرب الأقصى قرب مليلية.

ص 142 هامش 4 : زمور.

يقال لها أزموور على ساحل البحر المحيط بالمغرب الأقصى.

ولا نرى فائدة في ملاحق الكتاب، فما أورده لا يفيد في فهم ما ورد في المخطوط.

وأخيرا فإن المحقق لا يشير الى المصادر التي اعتمدها في تحقيق الكتاب. مما يجعلنا نطرح عدة تساؤلات حول المصادر التي استقى منها معلوماته ؟

ثانيا : الأنوار النبوية في آباء خير البرية

ألف محمد بن عبد الرفيغ هذا الكتاب عام 1044هـ/1635، مشتملا على ثمانية فصول وذيلت بخاتمة (ص 319 — 363)، تعرض فيها للظروف التي كان

يعيشها الأندلسيون باسبانيا، انطلاقا من تجربته الخاصة، كما تعرض إلى الظروف التي أصبح يعيشها هؤلاء بفرنسا بعد ابعادهم، وكذا دور العثمانيين في إنقاذهم، وتعرض إلى وضعية الأندلسيين بتونس بصفة خاصة.

نشر من هذا المخطوط المقدمة والخاتمة فقط، من طرف عبد المجيد التركي عن نسخة المكتبة العاشورية لصاحبها محمد الطاهر ابن عاشور العميد السابق لكلية الشريعة واصول الدين بجامعة الزيتونة، وذلك بمجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد 4 سنة 1967، ضمن مقاله : «وثائق عن الهجرة الأندلسية الأخيرة إلى تونس» ص 25 — 63.

الملاحظات :

ص 27، هامش 1 :

تعليق حول كلمة معشر اشراف الأندلس يقول :

«في مقدمة الفتح من تاريخ رباط الفتح لأبي جندار : اشراف اهل الأندلس، ثم يستطرد في التعريف بالكتاب وصاحبه مما لا نرى فائدة فيه، في حين أنه كان بالامكان أن يوجه هذا التعليق وجهة اخرى، فيتساءل — مثلا — عن سبب تشبث الأندلسيين بفكرة الشرق ؟ والأبعاد الاجتماعية والسياسية لذلك.

— قام المحقق «بتصويب» بعض ما اعتبره اخطاء لغوية، وفي تقديرنا فإنه يجب الانتباه إلى هذه المسألة، لأنها في غاية الأهمية، فمادام التصويب لم يمس المتن، ويوجد في الهامش فقط، فالقارئ حر في أن يأخذ به، ولكن عندما يتجاوز ذلك إلى المتن فهذا الأمر له خطورته، لأن المصادر الأندلسية — خاصة التي كتبت في فترات متأخرة لها طابع خاص، وتمثل إرثا حضاريا يجب العمل على صيانتها، فاللغة التي يكتب بها هؤلاء، لغة تداخلت فيها عناصر متعددة، تمثل تطور اللغة العربية بالأندلس، إلى أن وصلت إلى حد معين، فهناك كلمات أدخلها الأندلسيون هي وليدة بيئتهم، وهناك صيغ تقترب أحيانا من صيغ اللغة الاسبانية، وكل هذا يجب أن نأخذه بعين الاعتبار، ونترك لذوي الاختصاص من اللغويين أن يدرسوا هذه التطورات لأن من شأن ذلك أن يضيف عناصر أخرى جديدة لما نعرفه عن هذا المجتمع الأندلسي خاصة المتأخر منه.

— هناك هوامش عديدة غير ذات فائدة، فانطلاقاً من الصفحة 30 نجد تعريفاً بابن مالك وألفيته، وبعبد الملك بن مروان، وبموسى بن نصير، والوليد بن عبد الملك، وابن الخطيب.

فعوض ذلك كان على المحقق أن ينتبه إلى العديد من القضايا التي طرحها هذه الخاتمة، والتي تحتاج إلى إيضاح، وكان عليه أن ينير سبيل الباحثين بإرشادهم إلى عدد من المصادر والدراسات، لأن القارئ الغير المتخصص قد لا يستوعب ما ورد في هذا النص الهام.

ونشير أيضاً إلى أن المحقق اكتفى بالاعتماد على نسخة واحدة بتونس في حين كان بإمكانه مثلاً الرجوع إلى نسخة الخزنة العامة بالرباط عدد 1238 ك، وبها العديد من الإضافات المفيدة. هناك ملاحظة أخرى أن المحقق لم يعط أي تعريف بالمؤلف ولا للعصر الذي عاش فيه ولا الأسباب التي دفعته إلى التأليف، كما أنه لم يهتم بأي جهد لوصف المخطوطة للتعرف عليها، واكتفى بذكره بأنه حصل عليها من المكتبة العاشورية، وهذا مما يتنافى وقواعد التحقيق التي تتطلب من يقدم المحقق للقارئ جميع المعطيات التي تمكنه من استيعاب ما ورد في المخطوط.

وهناك سؤال أخير نطرحه : لماذا اكتفى المحقق بالمقدمة والخاتمة ولم يدع إلى تحقيق المخطوط بأكمله ؟

إن من يقرأ التحقيق يشعر أنه موجه، بحيث أن المحقق يحاول أن يمنح القارئ بأن كل ما هو مهم يوجد في المقدمة والخاتمة فقط وهذا رأي لا تتفق فيه مع الاستاذ المحقق، لأن القراءة السطحية للكتاب هي التي جعلته يتوصل إلى هذه النتيجة، في حين أن القراءة المتأنية للنص يجعلنا نفتنح بأنه مليء بالمعطيات التي نستطيع من خلالها أن نقرب أكثر من هؤلاء الأندلسيين.

ثالثاً : العز والمنافع للمجاهدين بالمدافع.

الف ابراهيم الرباش في هذا الكتاب أصلاً باللغة الاسبانية بتونس سنة 1632 وهو في فن المدفعية، وقام بتعريبه احمد بن القاسم الحجري سنة 1638. ويتكون الكتاب من مقدمة وخمسين باباً وخاتمة.

يعطي المؤلف في المقدمة معلومات عن حياته بإسبانيا، وأسفاره البحرية بين

اسبانيا وأمريكا، ومخالطته أثناء هذه الأسفار للمدفعيين، ثم يذكر بعد ذلك خروجه من اسبانيا واستقراره بتونس، وممارسته للجهاد البحري هناك، وينتقل بعد ذلك إلى استعراض ما يتعلق بفن المدفعية في خمسين بابا.

وقد وضع المغرب خاتمة (ص 245 — 255) تعرض فيها إلى الظروف التي كان يعيش فيها المورسكيون بإسبانيا انطلاقا من تجربته الخاصة، وتمكنه من الهجرة إلى المغرب، وكذا استقراره بمراكش، واشتغاله بالترجمة لدى السلطان زيدان وابنيه وبعد ذلك، وإلى سفارته إلى كل من فرنسا وهولندا.

والكتاب ما يزال مخطوطا، ونسخه متعددة يعرف منها على الأقل في المغرب ثلاثة : نسخة الخزنة العامة بالرباط عدد 87 ج، والثانية بنفس الخزنة آخر مجموع يحمل رقم 1342 د، وهي ناقصة في آخرها والثالثة بالخزانة الحسنية بالرباط عدد 2646، وكانت منه نسخة في خزانة القرويين بفاس ثم فقدت، وهناك نسخ أخرى خارج المغرب.

غير أن أهم نسخة هي النسخة الأولى (ج 87)، فهي فيما يظهر مكتوبة تحت إشراف المغرب نفسه الذي يوجد خطه في هوامشها بالالحاق والتصحيح، وهي تنفرد أيضا بالخاتمة المكتوبة بقلم المغرب نفسه. وقد كانت هناك عدة محاولات لنشر الكتاب منها محاولة الأستاذ ابراهيم شيوخ محافظ المكتبة القومية بتونس، لكن هذا العمل — حسب علمي — لم ينجز، ونشير أيضا إلى أنه مسجل كرسالة جامعية من طرف الأستاذ أحمد العلمي : لكن هناك عدة دراسات حوله : منها مقال الأستاذ محمد المنوني بمجلة دعوة الحق السنة 10 عدد 3 يناير 1967 ص 74 — 91 ومحمد حجي، الحركة الفكرية 1 : 163، والعربي، الرباطي، مجلة تاريخ المغرب، العدد 2، 1982، ص 67 — 81.

وبما أن الكتاب لم يحقق بعد، فإنني سوف أكتفي بإيراد بعض الملاحظات حول ما نشر منه.

فقد نشر مقدمته الأستاذ عبد المجيد التركي في مقاله السالف الذكر، عن مخطوطة المكتبة القومية بتونس، رقم 1407.

الملاحظات :

— لم يعرف المحقق بالخطوطة، ولا بما إذا كانت منه نسخ أخرى بتونس.
— لم يذكر أي شيء عن المؤلف ولا عن المغرب ولا عن ظروف تأليف الكتاب، ولو بصورة مختصرة.

— قام المحقق بنفس العمل السابق من حيث تصويب ما يعتبره أخطاء، وقد سبق أن أبدينا رأينا في الموضوع.

— لا وجود لأي تعليقات مفيدة تسهل لنا فهم مغلفات النص، بل لم يستوعب جيدا ابعاد بعض الأحداث التاريخية الواردة في المقدمة، وإلا كيف يسمى ما كان يقوم به الأندلسيون من اعمال بحرية ضد الاسبان «قرضة» (ص 67 هامش 1)، وأكثر من ذلك احوال على ما كتبه الاستاذ حسن حسني عبد الوهاب في مقال له بالمجلة التونسية سنة 1917، ولا يعتقد أن هذا الأخير يتفق مع ما ذهب إليه المحقق، خاصة إذا علمنا اليوم أن النظرة الموضوعية تقتضي أن نعتبر هذا العمل جهادا بحريا للدفاع الشرعي عن النفس، وليس بقصد السلب والنهب، لأن الشريعة الاسلامية تحرم هذا النوع الشرعي من العمليات.

دليل الأعلام المغاربة والأندلسيين في العصر الاسلامي

الدكتور محمود بوعياذ

مدير المكتبة الوطنية الجزائرية

إنّ الباحث في التراث المغاربي الأندلسي سواء منه المتضلع الذي طال احتكاكه بآثاره، أو المبتدئ الذي يخوض لأول مرّة في دراسة المؤلفات والمصادر القديمة، كثيرا مايقف حائرا أمام اسم علم، رجُل حُكم كان، أو أديبا، أو فقيها، أو مؤرخا، ممّن عاشوا في العصر الاسلامي. فلا يتوصل إلى تحقيق هويته، وإثبات شخصيته بالتدقيق، إلا بعد فترة من الشك والحيرة، وبعد أبحاث طويلة ومتشعبة في العديد من المصادر والمراجع، قديمها وحديثها، وهذا ان وجدها في متناول يده. ومصدر الحيرة هو تشابه الأسماء، وغياب الاسم العائلي في بعضها، وكثرة تداول بعضها، فإن أكثر أعلام القدامى يُسمّون بمحمد، وأحمد، وعلي وعبد الله.

فإذا تصفحنا على سبيل المثال كشافات نفع الطيب بتحقيق إحسان عباس، وجدنا على سبيل المثال 14 محمد بن يوسف، 5 يوسف بن الحجاج و4 ابن العربي، مثال آخر لهذا اللبس المحتمل نجده في كشافات «المعيار» للونشريسي، إذ سجل المحققون للكتاب 10 علماء يحملون إسم العقباني، 5 منهم سموا باسم سعيد و4 باسم القاسم.

وقد فطن الباحثون القدامى إلى اللبس الناتج عن تشابه الأسماء وعن كثرة تداول بعضها، فألحقوا بأسماء كثيرة التشابه، الألقاب والعبارات والصفات المميزة، نذكر منها تَعَوَّدَهم على ذكر نسبة المعنى. فهذا فشتالي والآخر صنهاجي، والثالث

قيسي وهكذا، كما تعودوا وهذا دائما بهدف التمييز، على ذكر موطن هذا المعنى، فقالوا السبتى والتلمساني، والشاطبي، وإذا لم تكف هذه الايضاحات وبقي اللبس قائما، أضافوا صفات شخصية كالعاهات، وان قل استعمالها كالأفطس، والأحول، والمحروق، وأضافوا نعتا يخص مهنة أو تخصص المعنى أو مهنة الأب، فقالوا الدِّبَّاغ والفحام وابن البناء، كما قالوا القاضي، والوزير، والشاعر، أو صاحب غرناطة، أو صاحب تونس، ولنا مثال ساطع في وجود ثلاثة رجال يسمون بأبي عبد الله القرطبي. ففرقوا بينهم إذ قرنوا أحدهم بكلمة أمام الحرم، والثاني بالكتاب، والثالث بالطيب (انظر كشافات نفح الطيب)، وقد لاحظوا أن مثل هذه الإضافات قد لا تكفي، وخاصة في بعض السلالات التي أنجبت عددا من العلماء تشابهت أسماءهم، إذ كان الولد يحمل اسم أبيه، أو جدّه، تخليدا للأسماء في الأسرة. وعدد هذه العائلات في مغربنا الكبير كثير، نذكر منها على سبيل المثال : البتاني والفاسي، وابن مرزوق، والعقباني. ورأينا منذُ حين أنه قل من علماء سلالة العقباني مثلا، من لم يحمل اسم سعيد أو القاسم، وبعضهم حمل الاثنين. ونجد اسم عبد القادر بكثرة في أسرة الفاسي. أمّا أحمد ومحمد فهما ممثلان في أكثر أسماء السلسلة الطويلة «للمرازمة»، حتى اضطر الباحثون وخاصة منهم مؤلفو كتب التراجم، أن يميزوا فيما بينهم فدعوا بعضهم بالجدّ، والآخر بالخطيب والثالث بالكفيف والرابع بالحفيد، والخامس بحفيد الحفيد. ومثله قولهم ابن رشد الجد وابن رشد الحفيد، كما لجأ الباحثون أحيانا إلى ذكر أشهر تأليف للمترجم له، دائما يهدف تمييزه عن مؤلف آخر :

فقالوا ابن الحاج صاحب المدخل، وقالوا الونشريسي صاحب المعيار، وابن الزبير صاحب صلة الصلة وهكذا.

غير أن كل هذه الملحقات المتنوعة من صفات وألقاب، وكل هذه العبارات المميزة التي أضافها القدامى لأسماء أسلافهم ومعاصريهم، لم تُعد اليوم تف دائما بحاجة الباحثين من مختلف المجالات والاهتمامات، والسبب الرئيسي هو أن البحث لم يبق احتكارا على كبار العلماء، فمن المعروف أن المهتمين بالبحث في العصور السالفة كانوا دائما من ذوي الاطلاع الواسع في اختصاصاتهم، فكانوا يعرفون بالتفصيل كل المؤلفات صغيرها وكبيرها التي كتبت في مجال اختصاصهم، كما كانوا

يعرفون طبعا أسماء من كتبوها سواء كانوا ممن عاصروهم أو ممن سبقوهم ولو بعدت بهم الديار.

وإذا حدث ان عثروا أثناء بحوثهم على اسم كتاب يجهلونه، أو اسم شخصية لم يسبق لهم لقاء اسمها، لم يترددوا في الخوض في غضون الأسفار، ولا يجمعون على قضاء الساعات المتتالية والأيام الطويلة، للتحقق من عنوان الكتاب، ومن هوية الشخصية إلى أن يعثروا على مبتغاهم، فكان كل واحد من هؤلاء دائرة معارف أو بحراً كما كان يقول القدامى.

أما اليوم فإن ملاح عالم البحث قد تغيرت، فلم يبق كما قلت وقفاً على أقلية من العلماء المتبحرين، بل أصبح في متناول الجمع الغفير من الفتيان والفتيات يهتمون بالآثار القديمة تحقيقاً وتحليلاً ودراسة.

ومما لاشك فيه ان هذه الظاهرة هي من محاسن عصرنا، ومن حصيلة انتشار التعليم بين طبقات الشعب كلها، وكما تغيرت ملاح البحث تغيرت أيضاً متطلباته ومناهجه. فإن من يشرع من بين الشباب في البحث والتنقيب لكتابة رسالة جامعية، أو مقال لمجلة علمية، وان من يقوم منهم من المكتبيين والمعلوماتيين بفهرسة كتاب، أو وضع كشافات له، أو اعداد ببليوغرافيا، قد لا تكون لديه الثقافة الواسعة التي تساعد على معرفة الأسماء الكثيرة التي هو في حاجة إلى معرفتها واستيعابها. كما لا يمكنه أن يقضي الساعات وبعض الأحيان الأيام، حتى يتوصل إلى التحقق من هوية اسم واحد اعترض طريقه، وأفتح هنا قوساً لأذكر أنني تعمّدت ذكر المفهرسين والمعلوماتيين المهتمين بصياغة الببليوغرافيات، وتصنيف المعلومات وتخزينها واسترجاعها. واننا ابتدأنا منذ أمد غير طويل في إدراك ماهية عمل هذه الفئة من الباحثين وأهميته بالنسبة للبحث العلمي.

فلولا وجود إعلام علمي متطور يشمل مجالات الحياة جميعها، لما كان في أقطارنا تعليم عالٍ بأنتم معنى الكلمة، ولأكان تقدم علمي وثقافي، واقتصادي، ولاتوصلنا إلى إحياء تراثنا، واستغلاله.

وإذا لم يكن في إمكان هذا المفهرس الشاب أن يتوصل إلى معرفة هوية مؤلف كتاب يريد وضع وصفه الببليوغرافي، وان توفرت لديه كل المصادر والمراجع

التي يحتاجها، وإذا لم يتمكن واضع بيبليوغرافيا، أو كشف كتاب من معرفة من ألف هذا الكتاب، أو ما ألف هذا الكاتب، وإذا أحجم الباحث الناشئ عن قضاء العديد من الساعات ليتوصل إلى التعرف على اسم كاتب، أو عالم، أو رجل سياسة أو حزب جاء ذكره في المخطوط الذي هو بصدد تحقيقه، فما سيكون مصير الإعلام العلمي، ومصير البحث، وما يترتب عليهما من تقدم حضاري ونمو اقتصادي ؟

هل سنبقى عالمة على غيرنا في الاعلام العلمي، كما نحن عالمة على هذا الغير في مجالات أخرى من الحياة ؟

إذا أجبنا بالنفي، وأردنا أن تتوفر لدينا المعلومات الضرورية لتسيير أقطارنا، والنهوض بثقافتنا وإنعاش اقتصادنا، فعلينا أن نبدأ من البداية أي بتوفير أدوات العمل التي ستسهل مهمة الباحث وتعبّد الطريق أمامه، ومن هذه الأدوات الضرورية أقترح إنجاز دليل يمكن الباحث والمفهرس للكتاب من التعرف بسهولة على إسم من الأسماء الكثيرة التي تصادفه أثناء القيام بعمله.

ولابأس أن نرجع إلى الوراء فنلاحظ أن مسألة مثل هذه التي نريد حلها اليوم، قد واجهت أسلافنا، يوم وقع الانفجار الكبير في التدوين، والتأليف، والترجمة عن اللغات الأجنبية، وجمع التراث من حديث نبوي شريف، وشعر، وأمثال، وأساطير. وذلك في القرون الأولى بعد الهجرة بعد أن تمت الفتوحات، وانكب الناس من مسلمين عرباً كانوا أو عجماء، ومن غير المسلمين المتشبعين بالثقافة العربية الاسلامية، يبحثون، ويتجادلون، ويؤلفون الكتب والرسائل، وذلك بعدما تكاثر البردي، وتلاه اكتشاف الكاغظ الذي كان سببا في ثورة كبيرة في عالم الثقافة.

فكانت نتيجة ذلك تصنيف الآلاف من الكتب والرسائل التي غمرت ميدان العلم والثقافة، وأحدث هذا الانفجار في التأليف، بلبله في صفوف أهل العلم إذ لم يعد في إمكانهم التعرف على الانتاج الثقافي ولا على مُنتجه، فأصبحوا في حاجة ماسة إلى السيطرة على هذه التأليف التي تتدفق عليهم من أطراف العالم الاسلامي كلها. فاستعملوا وسائل لتصنيف هذا الانتاج وتنظيمه مازالت بعد مرور قرون تشرف الحضارة العربية الاسلامية، إذ وضعوا كتب التراجع للتعرف

على المؤلفين والمساهمين في الحركة العلمية، وأنتجوا أول بيبليوغرافيا في تاريخ الإنسانية وهي **الفهرست** لابن النديم، كما أنتجوا أول دائرة معارف وهي رسائل **إخوان الصفا**، ووضعوا طرق تصنيف للعلم، وأسسوا المكتبات الزاخرة بالكتب لتسهيل تداولها من طرف الباحثين، ودكاكين لتوزيع الكتب يشرف عليها ورّاقون جمعوا بين سعة العلم والكفاءة المهنية في إنجاز الكتب استنساخا وتسفيراً.

وهذا مقام به الغربيون بعد قرون عند نهضتهم، فشرعوا في تأليف البيبليوغرافيات، وتنظيم المكتبات، ووضع طرق تصنيفها، ولأزال الاختصاصيون رغم تراكم أدوات العمل في أكثر لغات العالم، يضعون الفهارس، والمكانز، وقوائم رؤوس الموضوعات، والبرامج للحاسوب، وبنوك المعطيات، وذلك كله من أجل السيطرة على الإنتاج الفكري وتسهيل الاستفادة منه.

وإذا عدنا إلى صميم موضوعنا قلنا ان جميع المهتمين بجانب من جوانب التراث الأندلسي المغربي، وان كل الاختصاصيين من مكثبين ومعلوماتيين من القائمين على وصف المصنفات التي وصلتنا على وضعها في متناول الباحثين، قلنا : كل هؤلاء في حاجة إلى أداة عمل أي دليل سهل التناول يعرف بهذه الأسماء. أسماء المؤلفين، والعلماء، والفقهاء والمحدثين، والأطباء، ورجال الحكم والإدارة، وغيرهم ممن يصادفهم الباحث والمعلوماتي أثناء القيام بعملهما.

والمنتظر من هذا الدليل أن يميز هذه الأسماء بعضها عن بعض بمجموعة من الخصوصيات حتى يتمكن القارئ أن يتعرف عليها بسهولة وبسرعة في آن واحد. ومايجب التنبيه إليه هو أن الهدف ليس وضع كتاب تراجم، وإنما إلحاق عدد من البيانات المذكورة باختصار كبير مقصود بعد الاسم تمييزه عن غيره.

أما الأسماء المعنية أي التي تهدف إلى تمييزها بعضها عن بعض، فتذكر مرتبة ترتيبها هجائياً، حسب اسم الشهرة وهناك عدد كبير من الأسماء ليس فيها لبس كـ بعض الأسماء العائلية إذ من المعروف أن نسبة من الأسماء المتداولة من القديم في مغربنا هي ألقاب أي أسماء عائلية.

فأسماء كثيرة لمؤلفين توارثها الأبناء عن آبائهم وأجدادهم مدة قرون فأصبحت ألقاباً. ولنا أمثلة في الأسر الكثيرة التي أنجبت عددا من العلماء كأ أسرة ابن مرزوق،

والرصاع، والفاسي، والكتاني، والمقرئ والعقباني، غير أن عددا كبيرا من بقية الأسماء ليست أسماء عائلية من المحتمل أن يجد الباحث الناشئ والمفهرس في مكتبته، صعوبة في معرفة الاسم المشهور فعلى سبيل المثال، ماهو الجزء المشهور من الاسم التالي :

أبو عبد الله محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، مؤلف كتاب الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، بالنسبة للمكتبي الذي هو بصدد فهرسة هذا الكتاب، وأود أن أذكر أن أسماء الشهرة وبالتالي المداخل تختلف من اسم إلى آخر، فهذا معروف بقبيلته كالمغيلي، واليفراني، والآخر ببلدة كالأبلي، والوهراني، والثالث باسمه كأحمد بابا وعبد المومن، والرابع باسم أبيه أو أمه كابن القوطية، وابن رشيق وغيرهم معروف بكنيته (كأبي حمو الزياتي) (أبي زكرياء الحفصي)، وبعضهم تكون مداخل أسمائهم بمهنتهم أو مهنة آباءهم كما رأينا منذ حين كالوراق، والرصاع، وابن الشَّمَاع، كما أن الباحث والمكتبي لا يعرفان من الأشهر الناصري أم السلوي، وهذا بالنسبة لمؤلف الاستقصا.. ويكون موقفهما مشابها أمام الاسم التالي : أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب القسنطيني المعروف بابن قنفذ مؤلف الوفيات إذ كثيرا ما يُذكر هذا المؤلف في الكتب القديمة تحت أحد الإسمين من دون تمييز بينهما، ولهذا لا بد في كل هذه الحالات من الاحالة من الجزء الذي تُخلى عنه من الاسم إلى الجزء الذي رُتب عليه الاسم في الدليل ونسميه المدخل ولا بد من ذكره بحروف بارزة.

وبعد اختيار المدخل تُلحق البيانات التي تميزه عن الأسماء المماثلة التي قد تحدث لبسا. وأقترح أن تذكر البيانات مرتبة كما يلي :

— تاريخ الوفاة بالتاريخين الهجري والميلادي، وإذا لم يوجد التاريخ يذكر تاريخ تقريبي مسبقا بكلمة حوالي، وإذا لم يوجد تاريخ وفاة ولو تقريبي، بذكر القرن الذي عاش فيه المعني إذ لا بد من ذكر تاريخ.

— التخصص : الفيلسوف، المؤرخ، الطبيب، الوزير، القاضي، الامام، الموسيقار، قائد حرب إلخ..

— أشهر المؤلفات إذ كان المعني كاتباً. وأودّ أن أؤكد أنه لا يذكر إلا تأليف

واحد، وهو أشهرها، فبالنسبة لمحمد بن مرزوق الخطيب مثلاً يذكر المسند الصحيح لأنه أشهرها.

— الوثيقة التي ورد فيها ذكر المعنى. ويذكر اسم الكتاب متبوعاً بشرطة مائلة يليها إسم المؤلف ثم بيانات النشر، ويُقتصر على ذكر مكان وتاريخ النشر. وآخر المعلومات في هذا المضممار ذكر الجزء إن كانت للوثيقة أجزاء، وتحديد الصفحة. وأقترح استعمال الرموز المختصرة التالية، عند ذكر هذه البيانات، ومن الجائز أن تُذكر على التوالي كل واحدة منها مسبقة برمزها :

ت : توفي

ك : أشهر كتبه

ظ : انظر (للإحالة من جزء من الاسم إلى الآخر الذي أتخذ كمدخل في الدليل)

خ : تخصص أو مهنة

ذ : جاء ذكر الاسم في الكتاب الفلاني، ويذكر هذا الكتاب على المنوال التالي :

عنوان الكتاب/ إسم المؤلف (بيانات النشر)

وفيما يلي نذكر بعض الأمثلة :

عز الدولة (أحمد بن محمد بن عبد الله الملقب بعز الدولة).

ت : 436 هـ / 1044 م

خ : أمير من بني قاسم أمراء مدينة البُنت في الأندلس.

ذ : أعمال الاعلام... ابن الخطيب (بيروت، 1956) ص 208.

— وبالإضافة إلى هذه النبرة يجب أن يأتي ذكر المعنى في أحمد بن محمد بن عبد الله الملقب بعز الدولة، ليحال إلى المدخل (ظ : عز الدولة).

— المثال الثاني

ابن خاقان : (أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الاشبيلي)

ت : 529 هـ / 1134 م.

ك : قلائد العقيان في محاسن الأعيان

وتكمل هذه النبذة بالاحالات التالية أي من أجزاء الاسم التي من الجائز أن تُعتبر مداخل، إلى المدخل المختار.

— أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي (الاشبيلي) ظ : ابن خاقان.

— الفتح (أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي (الاشبيلي) ظ : ابن خاقان.

— القيسي (أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي (الاشبيلي) ظ : ابن خاقان.

— الاشبيلي : (أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي (الاشبيلي) ظ : ابن خاقان.

وقد تعمدتُ هذا المثال لكتاب مشهور ولأسم مؤلف كثير التداول بين الاختصاصيين، وذلك لأن هؤلاء الاختصاصيين يعرفونه باسم الفتح بن خاقان، من ناحية، ولأننا نجد من ناحية أخرى من بين أجزاء اسمه إسم نسبة إلى قبيلة (القيسي) واسم نسبة إلى مدينة (الاشبيلي)، فمن الجائز أن تكون أجزاء الاسم الباقية (الفتح القيسي — الاشبيلي) كلها مداخل، فأمام مثل هذا الاسم ما يكون موقف الطالب الذي يشرع في إعداد رسالة جامعية، وما موقف المكتبي أو المعلوماتي الحديث التخرج من معهده ؟ من الجائز أنه لم يسمع قط بالفتح بن خاقان وبكتابه قلائد العقيان. فما هو المدخل الذي يختاره ؟ ولحل المشكل اقترحت اللجوء إلى الاحالات من جزء إلى جزء آخر من الاسم، وبمرور الأيام يتعود المبتدئون وكل المترددون بفضل الرجوع إلى الدليل على استعمال القسم المشهور من الاسم.

ولاداعي إلى الإكثار من الأمثلة بعد عرضنا طريقة إدخال الأسماء وطريقة التعريف عليها. فلم يبق لنا إلا أن نتعرض إلى طرق إنجاز مثل هذا المصنف.

لابد أن تقوم بهذا الإنجاز هيئة علمية تتوفر لديها الإمكانيات البشرية من الباحثين العارفين بخبايا تراثنا المغاربي الأندلسي، وبأطوار تاريخ هذه الناحية، وما برز فيها من علماء وأدباء ورجال سياسة وحكم، وأيضا من المكتبيين والمعلوماتيين

الذين سيسهرون على تطبيق التقنيات الحديثة في التصنيف والوصف البيبليوغرافي كما لا بد أن تتوفر لديها الامكانيات المادية الكافية وخاصة منها التكنولوجيا الحديثة إذ من الضروري أن يستعمل الحاسوب لتحقيق الهدف المنشود، إذ يصعب إنجاز مثل هذا المشروع بالطرق التقليدية كاستعمال البطاقات من الكاغظ. كما يجب أن يوضع في متناول القائمين بمثل هذا العمل ما نُشر من التراث المكتوب لأقطار الغرب الاسلامي، والمستنسخات مما لم يتحقق بعد نشره.

وأتمنى في النهاية أن يلتفت مركز بحث في أقطارنا أو مؤسسة رسمية أو خاصة لها اهتمامات علمية، وتملك الامكانيات المادية اللازمة للقيام بهذا العمل الجبار الذي سيسهل على الباحثين المتضلعين منهم والمبتدئين، وعلى المكتبيين والمعلوماتيين الذين تكاثروا عددهم والحمد لله. قلت سيسهل القيام بخدمة هذا التراث الذي مازال قسم كبير منه مغمورا رغم المجهودات الجبارة التي قام بها ومازال يقوم بها أبناء هذا الوطن المعترزين بثقافة أسلافهم وبما قدموا للحضارة العربية الاسلامية وللحضارة العالمية من خدمات في مجالات المعرفة كلها.

الجزائر في 15 رمضان 1411 هـ
الموافق ل 31 مارس 1991 م

تقييم البحوث الأجنبية في المسكوكات المرابطية

د. صالح بن قربة

جامعة الجزائر

حين بلغني قرار اللجنة المكلفة بالتحضير للدوة العلمية قبولها للبحث الذي اقترحته كموضوع مداخلية وهو (المسكوكات المغربية الأندلسية على عهد المرابطين) رحنت استعرض أمامي ما ضربه المرابطون من نقود مختلفة على مدى تسعين عاما أو أكثر، والتي وصلتنا منها مجموعات كبيرة موزعة على عدة متاحف عالمية وعربية ومجموعات خاصة.

وإذا بالمسكوكات التي سلكها أمراء الدولة المرابطية في كل من بلاد المغرب والأندلس خلال فترة حكم لها، تعد بالمئات، وهي متعددة المواضيع وأغلبها موجود في متاحف عالمية وعربية كما أشرت بعضها درس من قبل الباحثين المختصين ونشر في شكل مقالات أو بحوث، أو ضمن كتالوجات والبعض الآخر مازال قيد البحث أو تحت الثراء في انتظار ما ستسفر عليه الحفائر وما تطالعنا بالجديد في هذا المجال، هذه البحوث المنشورة بلغات عديدة، قرأت بعضها منها بامعان وآطلعت على البعض الآخر.

وينبغي علينا لتقييم الجهد الذي بذله هؤلاء العلماء والباحثين المختصين من أجل دراسة السكة المرابطية من أن نصنفها حسب أهميتها التاريخية والعلمية ويهمنا في هذا المجال الدراسات التي تفرغت لموضوع المسكوكات الإسلامية عامة والمغربية على وجه الخصوص.

ونخص منها تلك الأبحاث التي تناولت في شيء من التفصيل موضوع المسكوكات المرابطية على الرغم من اختلاف وجهات النظر حولها. وفيما يلي بيان بذلك.

يسرّ عملية البحث في علم المسكوكات العربية الاسلامية، ما قام به الأستاذ «ستانلي سن بول» الذي درس مجموعات هائلة من المسكوكات الاسلامية المحفوظة بالمتحف البريطاني بلندن، في بحث مصنف جليل القيمة يتألف من أحد عشر مجلداً بين سنتي 1875 — 1890م.

ويعتبر هذا السفر مرجعا علميا لكل باحث يهتم بعلم المسكوكات الاسلامية في المشرق وهو في هذه الدراسة المبكرة يعني بتصنيف النقود حسب التسلسل التاريخي لظهورها وربطها بالدول التي أشرفت على اصدارها خلال فترات متعاقبة ويصف هذه النقود محلا نصوصها الكتابية مع الاهتمام بذكر أوزانها وأقطارها ويقارن بعضها ببعض الآخر.

أمّا فيما يخص بلاد المغرب والأندلس، فقد وضع بحثا هاما بعنوان : «النقود المغربية في افريقيا واسبانيا وملوك وأئمة بلاد اليمن»⁽¹⁾ المحفوظة بنفس المتحف سنة 1880م.

والبحث في أساسه فهرسا نفيسا لمجموعة كبيرة من نقود دول المغرب والأندلس درس فيه عددا وافرا⁽²⁾ من مسكوكات أمراء الدولة المرابطية الذهبية والفضية والنحاسية والتي شملت مسكوكات أبي بكر بن عمر وولده ابراهيم بن أبي بكر بن عمر ويوسف بن تاشفين وعلي بن تاشفين واسحاق ويحيى ابن غانية ونماذج ترجع إلى نفس الفترة.

وقد أثر «ستانلي لين بول» أن يبدأ دراسته «لنقود المرابطين» بتقديم تاريخي عن ظهور حركة المرابطين ودخولهم الأندلس، والتغيرات التي أحدثوها في نظام السكة المغربية والأندلسية.

ثم يتناول المؤلف الدراسة الوصفية التحليلية للنصوص المسجلة على مسكوكات كل أمير على حدة، مراعيّا في ذلك التسلسل الزمني لسني حكمهم، مع الإشارة إلى مراكز انتاج النقود وتاريخ اصدارها، وقد تبين من هذه الدراسة مدى انتشار دور الضرب في العهد المرابطي بالمغرب والأندلس، لا سيما في فترة حكم علي

(1) Lane poole. Stanley, The coins of The Moors of Africa and Spain and-The Kings and Imams of the yemen, in the British-Museum. classes XIVB-XXVII-London 1880.

(2) بلغ عدد هذه النقود 81 قطعة.

بن يوسف وتاشفين بن علي : فكانت ستة بالمغرب وهي : سجلماسة أغمات نول لمطة فاس، مراكش، تلمسان، وستة بالأندلس وهي : قرطبة، اشبيلية، مرسية، المرية، غرناطة، دانية.

ولم يفت الباحث مناقشة مسألة ظهور الرموز على السكة المرابطية ونوع الخط الذي نقشت به ومع ذلك لم يعر أي اهتمام بالناحية التقنية.

ورغم أهمية بحث «ستانلي لين بول» في دراسة المسكوكات المرابطية حيث يسر لنا عملية الاطلاع على أهم النماذج المحفوظة بالمتحف البريطاني واعداد قراءتها وعقد المقارنات بينهما وبين ما هو متوفر لدينا بالجزائر، فإنه يؤخذ على مؤلف الكتاب أنه لم يعلق على النصوص الواردة على السكة وظاهري البقاء والاستمرار طوال حكم الدولة دون تغيير، هذا بالإضافة إلى عدم اعتناؤه بآثار قياس حجم ومساحة النقود من حيث القطر والوزن، وهي أمور مهمة تفيد الباحثين في التمييز بين نقد وآخر متشابه له، ومعرفة الأجزاء والأضعاف للنقود⁽³⁾.

ويعتبر بحث العالم «صوفير» بعنوان : «أدوات تصلح في تأريخ المسكوكات الاسلامية وما يتصل بموازنها ومقاييسها»⁽⁴⁾، فهرسا علميا قيما عن النقود والأوزان والمقاييس الاسلامية، ومما يزيد في أهمية البحث أن مؤلفه اعتمد على النصوص العربية القديمة عندما تحدث عن السكة الاسلامية عامة. فقد اعتمد على ما دوّنه علماء العرب القدماء.

وقد تطلب منه هذا العمل ثلاثة مجلدات ضخمة عن السكة الاسلامية، فالمجلد الأول يشتمل على مقدمة عميقة في تأريخ النقود الاسلامية، ولكن يؤخذ على هذا الكتاب أن صاحبه لم يعلق على النصوص اذا تعارضت مع الحقائق التاريخية هذا إلى اغفاله الإشارة إلى كتاب «شذور العقود في ذكر النقود» للمقريري⁽⁵⁾.

(3) د. محمد أبو الفرج العث : النقود العربية الاسلامية المحفوظة في متحف قطر الوطني. (نشر وزارة الاعلام في دولة قطر — الدوحة 1984) ص. 08.

(4) Sauvair. H, Matériaux pour servir d'histoire de la Numismatiques et de la Métrologie Musulmane. 3 Vols. Paris 1882 - 1887.

(5) د. عبد الرحمن فهمي، فجر السكة العربية، منشورات المتحف الاسلامي بالقاهرة 1965 ص.

La voix. H, Cat. des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale de Paris, vol 2 (Espagne et l'Afrique) Paris 1891.

وقد أثرنا الحديث عن هذا المرجع لأهميته التاريخية لأنه يهّم كلّ باحث متخصص في علم المسكوكات مهما كان الموضوع الذي يبحثه في أيّ مكان وزمان ومن هذه الزاوية كانت الإشارة إلى هذا البحث القيم.

ويأتي في الأهمية بعد ستانلي لين بول «الأستاذ» لفوا الذي سجّل في مجموعته الرائعة كلّ ما تمتلكه المكتبة الأهلية بباريس.

وكانت ثمرة الجهود التي بذلها «لفوا» ثلاثة مجلدات كدليل للسكة الإسلامية بالمكتبة المذكورة. حيث خصص المجلد الأول «لخلفاء المشرق» والمجلد الثاني تناول فيه «السكة المغربية الأسبانية»⁽⁶⁾. أما المجلد الثالث، فقد خصصه «للسكة المصرية — السورية». وقدّم لهذه المجموعة بمقدمة مفصلة تحدث فيها عن تأريخ المسكوكات الإسلامية موضحاً أطوارها التي مرت بها، وربط فيها بين الأحداث التاريخية من خلال النقود مما جعل دراسته من أبرز الدراسات العلمية حول المسكوكات المغربية والأندلسية⁽⁷⁾.

والواقع أنّ الجزء الثاني الذي خصصه «هنري لاقوا» لدراسة المسكوكات المغربية والأندلسية، هو عبارة عن دليل (كتالوج) خاص بالمجموعات التي نشرها سنة 1891م⁽⁸⁾.

وتظهر أهمية هذا الدليل فيما تضمنه من وصف مجموعة لا بأس بها من دنانير مرابطية⁽⁹⁾ ضربت في المغرب والأندلس وترجع إلى فترات حكم معظم أمراء الأسرة الحاكمة بدءاً بأبي بكر بن عمر إلى اسحاق بن علي.

وقد اعتنى المؤلف في هذا الدليل بتفكيك نصوص العديد من الدنانير المدروسة

(6) انظر، محمد الشابي، مقدمة لدراسة نقود افريقية العربية — المجلة الافريقية عدد 1. تونس 1966.

(7) انظر، محمد الشابي، مقدمة لدراسة نقود افريقية العربية — المجلة الافريقية عدد 1. تونس 1966.

(8) H. LA VOIX, CATALOGUE des Monnaies musulmanes... Vol 2 - Espagne et d'Afrique. Paris 1891. PP. 198 - 266.

(9) بلغ عدد الدنانير المدروسة 116 ديناراً، أنظر لمزيد من التفاصيل، د. صالح بن قربة المسكوكات المغربية. ص 528 وما بعدها.

معلقا على كل ما بدا له من ظواهر فنية تخللت النص المسجل عليها، وهو في الوقت نفسه يحرص أشد الحرص على إثبات مقاسات أقطارها وقيمها الوزنية بدقة متناهية، هذا مع الإشارة إلى مراكز سك النقود المرابطية وتاريخ السك القديم فالأقدم والحديث فالأحدث. وأنهى دليله بلوحات غنية بصور النقود المدروسة تلك هي أهم الملاحظات التي يمكن تسجيلها على كتاب «لفوا» فيما يخص النقود المرابطية المحفوظة بديوان الميداليات بباريس.

ومن الأ جانب الذين كانت لديهم اهتمامات خاصة بدراسة المسكوكات المرابطية، نذكر العالم السويسري «ماكس فان برشم» الذي كتب مقالا علميا مطولا عن: «الألقاب الخلافية المغربية من خلال بعض النقود المرينية والزيرية»⁽¹⁰⁾، نشره بالمجلة الآسيوية لعام 1907م وتطرق في هذا البحث ضمن السياق التاريخي إلى مناقشة ظاهرة الألقاب المنقوشة على السكة المرابطية حيث لازمتها طوال فترة حكم المرابطين، ونعني بذلك اسم (عبد الله) الذي أثار جدلا ونقاشا حاد بين الباحثين.

وعلى الرغم من أن «ماكس فان برشم» لم يُقَمِّ بدراسة السكة المرابطية بصفة خاصة، إلا أن تركيزه على الألقاب يعدّ من الأمور الهامة في فهم السكة وربطها بوقائع التاريخ السياسي لتلك الدولة، وانتهى إلى نتيجة وجدت قبولا واستحسانا لدى الباحثين في علم المسكوكات المغربية، وهي أن لقب (عبد الله) ما هو إلا مجرد لقب يعطى لخليفة عباسي، لأنّ التقاليد الدبلوماسية في رأيه كانت تقضي بعدم ذكر الأسماء المجردة، وإنما اكتفت بالكنى والألقاب»⁽¹¹⁾.

وفي أمريكا الشمالية وبعد الانفتاح الأمريكي على العالم عقب الحرب العالمية الثانية، يعتبر العالم «هاري هازار» من أشهر الباحثين المتخصصين في المسكوكات المغربية، حيث قام بتأليف كتاب تحت عنوان: «تاريخ السكة في شمال إفريقيا

MAXVAN Berchem, les titres califiens d'occident a propos de quelques Monnaies Mérinides (10) et Zionides.

in, Journal asiatique, T. X, 10 Serie, 1907. P. 274.

.Max. Van Berchem. Ibid, P. 274

(11)

في نهاية العصر الوسيط»⁽¹²⁾. تناول فيه دراسة المسكوكات الاسلامية المغربية في العصور الوسطى من خلال الدول التي تعاقبت على حكم البلاد.

وتضمن أحد فصول الكتاب، دراسة عدد وافر من مسكوكات المرابطين ومسكوكات بعض الأمراء النصارى على الدولة الموحدية. في المغرب والأندلس واستمرار ضربها رغم سقوط الدولة بين عامي 541 — 545هـ / 1146 — 1151م⁽¹³⁾.

وعالج هذا الموضوع بتحليل نماذج من نصوصها الكتابية المسجلة عليها، مراعى في ذلك التسلسل الزمني لتاريخ ضربها، ومبرزا مميزات، وقد مكنته هذه الدراسة في الوقوف على أسماء دور الضرب المرابطية التي أسسوها في المغرب والأندلس، والظواهر الفنية التي واكبت السكة مثل نقش بعض الحروف على مسكوكات علي بن يوسف وتاشفين بن علي.

وزوّد الكتاب بقائمة غنية من المصادر والمراجع التي يستفيد منها الباحث في موضوع المسكوكات المغربية عامة، والمرابطية والموحدية بوجه خاص هذا إلى جانب اللوحات التي توضح شكل المسكوكات المدروسة.

ومع اقرارنا بأهمية الكتاب كمرجع أساسي في هذا المجال، فإنه لا يخلو من بعض المآخذ المنهجية، التي تتجلى في عدم اعتماد الباحث على الشعارات الواردة على السكة وتحليلها لمعرفة اتجاهات الدولة المذهبية والسياسية.

كلّ ذلك يفيد في معرفة الظروف التي أملت على المرابطين اختيار تلك الصيغ الدينية دون سواها، ميّزت نظام سكّتهم عن غيرها من مسكوكات الدول الأخرى المعاصرة.

ولم يحاول كذلك وضع جداول بيليوغرافية لتطور الحظ الذي ساد نقود المرابطين. أو الإشارة إلى الناحية التقنية التي اتبعت في صناعة المسكوكات.

ومن الباحثين المتخصصين في موضوع علم المسكوكات الاسلامية والضبح

(12) Harry HAZARD, The Numismatic History of the late Médiéval of north Africa. New york 1952.

(13) H. HAZARD, Ibid, PP. 140 - 143

والأختام العالم «لونا» الذي كانت له مساهمة ملحوظة في السكة المرابطية على عهد يوسف بن تاشفين، بالبحث القيم الذي نشره بالمجلة العربية سنة 1967 تحت عنوان : «حول دينار مرابطي بخط النسخ»⁽¹⁴⁾ سلط فيه الأضواء على جانب هام من دراسة السكة الذهبية، وكذا المسائل التي أثارها وحاول الاجابة عنها بكلّ منطقية ووضوح.

ومع أنّ الدراسة في أساسها قد تركزت حول ظاهرة بروز خط النسخ على بعض دنانير يوسف بن تاشفين، فإنّ الباحث مهد لها بتقديم تاريخي موجز عن قيام الدولة والظروف التي ساعدت على نجاح المرابطين في هذا السبيل.

وناقش أيضا طريقة ضرب المرابطين لمسكوكاتهم لا سيما الدنانير على غمط وطرز الدنانير الزيرية في افريقية مستنتجا من ذلك تبني المرابطين لشعارهم المتمثل في الآية القرآنية : ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾⁽¹⁵⁾. حيث اتخذوها منذ ذلك الزمن شعارا ورمزا دائما لدولتهم.

وقادته هذه الدراسة إلى استعراض أنواع المسكوكات المغربية من الوجهة التاريخية لمعرفة أسلوب الخط الذي نقشت به نصوصها. ولاحظ أيضا ظاهرة اختفاء طراز مسكوكات المغرب الاسلامي على عهد الزييرين والحمايين منذ سنة 459 هـ / 1066 م.

ويرى الأستاذ «لونا» بأنّ ذلك سوف يترك فراغا معتبرا في مجال علم المسكوكات ويشكل عقبة كأداء لكلّ من يحاول دراسة تتبع الخط المتداول آنذاك. ولكي يثبت صحة ما ذهبت إليه من أن الخط النسخ قد ظهر لأول مرة. على الدنانير منذ عهد يوسف بن تاشفين، لا سيما أرباع الدنانير التي تتميز بخلوها من التاريخ واسم لقب الخليفة العباسي القائم (المعاصر). واعتمد (Launois) في النهاية على أسلوب المقارنة بين جميع البقايا الأثرية التي ظهر عليها الخط النسخ وتاريخ ظهوره.

Aimée Launois, sur un dinars Almoravide en naskri in Revue Arabica. Fasci. 1 - 1967. (14)
PP. 60 - 75.

(15) الآية 85 من سورة آل عمران.

وينتهي المؤلف إلى نتيجة وهي أن كتابة هذا الربع، وغيره، هو أقدم نموذج
خط النسخ وصلنا من القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي.

ويؤخذ على صاحب المقال خوضه في قضايا تاريخية لا أساس لها من الحقيقة
مثل قوله بأن عبد الله بن ياسين، زعيم المرابطين الروحي، هو الذي أطلق، على
أبي بكر بن عمر لقب (أمير المسلمين) والمعروف تاريخياً أن هذا اللقب لم يتحدث
عنه المؤرخون إلا في فترة حكم يوسف بن تاشفين.

وخلاصة القول، فالبحث قيم في الموضوع الذي أثاره ويفيد الباحثين المشتغلين
بالكتابات العربية وتطورها من خلال المسكوكات.

وبالإضافة إلى ما ذكرناه من إسهامات بعض العلماء والباحثين في دراسة
ومناقشة المسكوكات المغربية والأندلسية على عهد المرابطين، فهناك مجموعة أخرى
من الباحثين الأسبان الذين تخصصوا في دراسة السكة الإسلامية بإسبانيا، منذ
القرن التاسع عشر الميلادي وتجلت جهود هؤلاء العلماء في شكل بحوث
ودراسات وكتالوجات متحفية منشورة هي الآن في متناول الباحثين المهتمين
بموضوع السكة الإسلامية بإسبانيا، يأتي في مقدمة هؤلاء الباحثين من حيث
التسلسل الزمني :

1 — الأستاذ «كوديرا» «Codera» الذي كان له اهتمام متزايد بهذا الموضوع
الأثري حيث نشر عدة أبحاث في هذا الصدد، نذكر من بينها «المسكوكات
والأوزان الإسلامية»⁽¹⁶⁾ و«دراسة عن السكة العربية، الإسبانية»⁽¹⁷⁾.

ويهمنا منها البحث الأخير الذي تناول فيه ضمن ما تناوله دراسة عدد معقول
من نقود المرابطين التي تتعلق بيوسف بن تاشفين وعلي بن يوسف وتاشفين وهي
نفس الأعداد المحفوظة بمتحف مدريد.

وعقدنا فصلاً كاملاً تحدث فيه عن أسباب دخول المرابطين الأندلس، وكيف
أن دخولهم قد أحدث في مجال السكة تغييراً جذرياً، وبعد هذا التمهيد الموجز يبدأ

16. Codera, y Zaidin, Numismatica y Métrologie Musulmana en el Boltin de la Historia (16)
- NCI - 1890.

17. Codera, Y Zaidin, Tratado de Numismatica arabigo-Espagnola. Madrid 1879. PP. 196 (17)
-201.

في دراسة مسكوكات يوسف بن تاشفين حيث يحدد بداية سكها في الأندلس بتاريخ 484هـ استنادا إلى السكة نفسها.

ثم يذكر أهم دور الضرب التي كانت تصدر هذه الدينار والدراهم مثل قرطبة ودانية، وبعد أن يناقش خصائص سكة المرابطين عامة وطرق التعبير التي استعملوها في ذلك مثل (أمر بضرب هذا الدينار) (ضرب هذا الدينار). والصيغ الجديدة (عونك يا الله)، (آمنت بالله)⁽¹⁸⁾.

أما في عهد علي بن يوسف فقد توصل من دراسته لمسكوكاته إلى معرفة أماكن الضرب وطرق انتشارها، إذ لاحظ تزايد نشاطها بكثرة.

وشملت هذه الدراسة الإشارة إلى ثلاثة أنواع من المسكوكات المرابطية الذهبية والفضية والنحاسية، التي تميزت بعض القطع بصغر حجمها حيث كانت تتراوح بين 7 ملمتر و12 ملمتر، ولم يفته في هذا السياق ذكر قيمتها الوزنية. مبدىا ملاحظاته حول الخط والزخارف.

ويختم الأستاذ «كوديرا» حديثه بتحليل النصوص الكتابية التي حملتها السكة المرابطية، موضحا ذلك كله بالصورة والرسم، حيث خصص لها لوحتين كاملتين لبيان شكل النقود⁽¹⁹⁾ ونقوشها واختلاف أنواعها.

ويتبين مما سبق ذكره، أن مؤلف «كوديرا» بما احتواه من دراسة دقيقة لنقود المرابطين، تكشف عن مدى أهميته كمرجع علمي يستفيد منه الباحث والدارس لنقود المرابطين بالأندلس، والكتاب على أهميته يفتقر إلى الدراسة الفنية للنقود والتعمق في تحليل الأفكار والنصوص التي واكبت السكة المرابطية.

2 — الأستاذ «ديلقادو» «DELGADO».

وكان لهذا الباحث كذلك اسهام في هذا الموضوع، حيث قام بانجاز «دليل النقود العربية الاسبانية» سنة 1862 م⁽²⁰⁾.

(18) Ibid, PP. 191 - 193.

(19) بلغ عدد النقود المدروسة حوالي أربعة وعشرين نقدا. ما بين دينار ودرهم وقراريط.

(20) Delgado, J. R, Catalogo de Monedas Arabigos Espanolas. MADRID 1862.

والدليل في أساسه دراسة وصفية متحفية لمجموعة من النقود المحفوظة بمتحف مدريد، احتوى الدليل على نماذج من نقود المرابطين الذهبية والفضية المضروبة في المدن، سجلماسة، بلنسية، قرطبة، المرية، وغرناطة — هذا بالإضافة إلى نقود بعض الأمراء الثائرين على الموحدين⁽²¹⁾.

لكن المؤلف لم يول الناحية المنهجية في دراسة النقود، فانحصر همه في تفكيك النصوص لا غير، ورغم أن الدليل يقتضي ذكر المقاسات والأوزان. وتدوين الملاحظات إلا المؤلف أهمل كل ذلك.

ومهما يكن من شيء، فالأستاذ «ديلقادو» قدم مساهمة متواضعة بتأليفه هذا الدليل، وأفادنا بعدد النقود المدروسة والفترات التي سكت فيها، وأسماء الأمراء المرابطين وغيرهم من الثوار المستقلين عن الدولة الموحدية.

3 — جهود الأستاذ «كاستو مودل ريفيرو»... «CASTOMODEL Rivero» تتمثل جهود هذا الباحث في مجال علم المسكوكات بتأليف كتاب حول : «السكة العربية الاسبانية»⁽²²⁾.

عالج «Rivero» في كتابه مواضيع مختلفة من مسكوكات اسبانيا الاسلامية مثل المصطلحات والرموز وبعض العموميات.

وقسم كتابه هذا تقسيما زمنيا راعى فيه الناحية التاريخية لسك النقود، بدءا بموسى بن نصير وانهاء بنقود سلاطين بني الأحمر ملوك غرناطة. ثم ينتقل إلى الحديث عن نقود جميع الفترات التاريخية، مظهرا أسباب ظهور العملة وعوامل تطورها.

ويعيننا من هذا الكتاب كله الفصل الذي خصصه للحديث عن فترة أو عصر الدينار المرابطي، الذي أحدث انقلابا كبيرا في المفهوم السياسي والديني للسكة، فقد قضى المرابطون على حرية ضرب النقود من قبل ملوك الطوائف، وأخضعوا بذلك اسبانيا إلى نظام سكتهم حيث اقتصر التعامل بها دون سواها.

Ibid. PP. 128 - 185 (21)

CASTOMODEL Rivero, la Moneda arabigo-Espanola MADRID 1933 (22)

والأستاذ «روفيرو» يرى استنادا إلى قطع النقود المدروسة أن بداية ضرب الدينار المرباطي بالأندلس كان في سنة 486هـ وأن عدد دور السك قد تزايد تزايداً ملحوظاً عما كان عليه قبل دخولهم إلى الأندلس، وأحصى مدن الضرب التي كانت تقوم بهذه المهمة في عصر المرباطين بالمغرب والأندلس فكانت : أغمات ونول لمطة وتلمسان وطنجة وبياسة وشريش وسلونكة وجيان وشاطبة. وتضمنت دراسته نقود أمراء الأسرة الحاكمة، واستكمالا لفترة الدنيا المرباطي في الأندلس، يستعرض نقود أمراء الطوائف الذين أحيوا مجد المرباطين لفترة زمنية معتبرة، ولم يفت «روفيرو» أن يتحدث عن الأثر العميق الذي تركه الدينار المرباطي على النظام النقدي وخاصة عند المسيحيين الذين ضربوا نقودهم على طراز الدنانير المرباطية من الناحية الشكلية.

والكتاب مزود بلوحات مصورة توضح أنواع النقود وأشكالها المدروسة. وباختصار شديد، يعتبر الكتاب مرجعا علميا قيما في الموضوع، يفيد الباحثين المتخصصين في مجال عقد المقارنات بين مختلف قطع النقود في عصر المرباطين، وقد اشتمل على تحليل لنصوص السكة والمعلومات التاريخية التي يحتاج إليها الباحث في الموضوع.

ولكن يؤخذ على الكتاب بشكل عام، اعتداد مؤلفه في معالجة النقود الوصف العام الحالي من التحليل المقارن لقطع النقود وما يرتبط بها من معرفة الأوزان والأقطار، وهي في الحقيقة أمور تعين على تمييز النقود وأجزائها.

4 — خايمي لويس أي ناناس بروسى (Jaima Luis y nas Bruisi...) يعتبر هذا الباحث من القلائل الذين حاولوا التأريخ للمسكوكات الإسلامية بالأندلس وتجلت محاولته تلك فيما كتبه من «ملاحظات حول سكة النقود الإسلامية بالأندلس»⁽²³⁾ في شكل مقال نشر في صحيفة المعهد المصري بمديريت سنة 1956م.

Jaima L Luisy NANS Bruci, observaciones sobre la Amondacion legal de los Musulmanes (23) de Espana.

in ; Revista de l'instituto Egiptio de Estudio Islamicos En MADRID. Vol IV. MADRID 1956 Fasc. 1-2. PP. 47-78.

وبعد مقدمة عن ظهور السكة الإسلامية عامة، وانتقالها إلى الأندلس، يستعرض الباحث حالة السكة في جميع الدول التي تعاقبت على إسبانيا الإسلامية منذ حكم عبد الرحمن الداخل صقر قريش، واستقلاله بالأندلس، ثم نقود الطوائف، وليس المجال هنا يسمح باستعراض كل المحاور التي عالجها الكاتب، وإنما أردنا فقط إبراز ما كتبه ضمن هذا المقال عن نقود المرابطين. بصفة عامة.

ويرى الباحث بأن المرابطين لم يتمكنوا من سك نقودهم في إسبانيا إلا بعد سنة 486هـ، أما قبل هذا التاريخ فكانوا يضربوها بالمغرب حيث مقر دولتهم. ولاحظ أن نقود المرابطين من الناحية التقنية الصناعية كانت أجود من نقود ملوك الطوائف، لأن وحدة الدولة وقوتها السياسية أثرتا في هذا التقدم إذا قارنا ذلك بما كان معروفا في ظلّ دول متفرقة ضعيفة، وتبع ذلك بطبيعة الحال تحسن في الأوضاع الاقتصادية بوجه عام.

وأشار «خايمة» إلى ظاهرة اختفاء الدينار الفضي الذي كان خليطا من الفضة والنحاس في عصر الطوائف، واستبداله بالدرهم الفضي الخالص.

ويختم الباحث حديثه عن النقود المرابطية بظهور ولي العهد عليها منذ عصر الأمير علي بن يوسف بن تاشفين، ولم يفته ابداء الملاحظة حول قوة النقود المرابطية وما لقيته من قبول واستحسان ولا سيما تلك المضروبة في مدينة مرسية حيث شهدت انتشارا وتداولاً كبيرين بين المسيحيين، يدلّ على ذلك تلك العملة التي جرى نصارى قشتالة على تسميتها بـ : (Morabetinos lopinos) التي استمر التعامل بها في المجالات التجارية والاقتصادية لفترة زمنية طويلة⁽²⁴⁾.

المهم أن الدراسة في مجملها يغلب عليها الطابع التاريخي المحض، يدلّ على ذلك خلّوها من الاستظهار بالنصوص والعبارات والصور التي توضح طبيعة هذه النقود.

ولا يفوتنا في هذا السياق، من أن نشير إلى بعض المحاولات الجادة في دراسة السكة المرابطية بصفة عامة، ولعلّ أبرز تلك المحاولات، ما قام به الأستاذ

(24) انظر، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمديرية ص 245، عدد 4، سنة 1956م.

«BERETHES»⁽²⁵⁾ في هذا الشأن، حيث أنجز كتابا قيما بعنوان : «مساهمة في تاريخ المغرب من خلال أبحاث السكة».

ومن هذا العنوان، تتضح الأهمية التي يحتلها هذا الكتاب في لقاء أضواء المسكوكات، وتناول أيضا مسألة نظام السكة عند المرابطين الذين حكموا بلاد المغرب الأقصى في القرن الخامس الهجري وشطرا من القرن السادس الهجري، موضحا أنواع المسكوكات التي درسها.

وهناك من الدراسات العلمية التي ركزت على الجانب الاقتصادي للنقود المرابطية، ودورها كعملة رئيسية في المبادلات والمعاملات التجارية ما كتبه الأستاذ «رونالد ميسييه» «Roland MESSIER»، كمساهمة في دراسة هذا الموضوع، في شكل مقالتين هامتين، فكانت الأولى خاصة بـ : «الدنانير المرابطية في غرب إفريقيا ودنانير حوض البحر الأبيض المتوسط»⁽²⁶⁾.

والثانية بعنوان : «التحليل الكمي للدنانير المرابطية»⁽²⁷⁾.

وأما المقالة الثانية بعنوان (التحليل الكمي للدنانير المرابطية)⁽²⁸⁾. فقد نشرها سنة 1980م بالمجلة الاقتصادية والاجتماعية لتاريخ الشرق.

والمقالتان على قدر كبير من الأهمية في إبراز الجانب الاقتصادي الذي تلعبه النقود الذهبية في عصر المرابطين. حيث كانت قطب الرchy التي تجري في فلكتها العمليات الاقتصادية. وهما تكشفان عن جوانب هامة وحقائق دقيقة، يحتاج إليها الباحث المختص والمشتغل بالتاريخ الاقتصادي.

تناول الباحث في مقالته الأولى مناقشة قوة ورواج الدنانير المرابطية لغرب افريقية في التجارة. وقد تتبع الموضوع منذ حكم الأمير أبي بكر بن عمر ثم يوسف بن تاشفين. وظهر اثار قوة انشار هذه الدنانير ومراكز انتاجها، كل ذلك وفق

Bréthes ; Contribution a l'Histoire du Maroc, par les recherches Numismatique, (25) CASABLANCA-1939.

ROLAND Messier, The Almoravids west african gold, and currency of the Méditerranéan (26) Basin.

in «Journal of the Economic and social history of the orient» 1974. PP. 31-47.

جداول بيانية توضح الدور الاقتصادي الذي مثلته الدنانير في المغرب وكذا دنانير البحر الأبيض المتوسط.

وشملت المقالة الثانية دراسة احصائية لدور الضرب وكمية الانتاج التي كانت تصدرها سواء أكان ذلك المغرب أو في الأندلس.

وأولى عملية تاريخ بداية سك الدنانير حسب كل دار سك أهمية خاصة، حيث واضح بالأرقام الكميات التي انتجتها تلك محددة بالسنوات، هذا مع تبيان نصيب كل امير من امراء الدولة في هذه العملية بعدد ما وصلنا من النقود.

فالدراسة محاولة جدية لحساب الانتاج النسبي للدنانير المرابطية من سنة إلى أخرى انطلاقاً من النقود المعروضة في المجموعات الخاصة والعامة.

وفي السنوات الأخيرة ظهر عدد كبير من الباحثين استعملوا (طريقة حسب القالب) لتحديد كمية الانتاج النقدي، وهي طريقة تعتمد على مقارنة المظاهر المورفولوجية المشابهة للنقود وذلك لمعرفة طريقة ضربها هل كانت على قوالب مشابهة أو مختلفة.

ويرى أنه إذا كان لدينا قالين فهما لا يمثلان بالضرورة انتاج دينارين مختلفين فحسب، بل ان الالاف من النقود المختلفة تكون ناتجة عن صنع قوالب جديدة وقد اعتمد هذه الطريقة لاستخدامها كأساس منهجي لمقارنة مستوى الانتاج الكمي للدنانير من سنة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر وهكذا.

كما يرى في مقالته هذه أن السنتين 446هـ / 447هـ تمثلان أهمية خاصة في دفع حركة المرابطين إلى الامام، حيث احكموا قبضتهم على الجنوب الغربي ووضعوا ايديهم على (أودغشت وسجلماسة) اللتين كانتا بمثابة نقطة مراقبة الطرق الصحراوية والشمالية الغربية.

وفي هذه الفترة تمكن المرابطون من السيطرة على مناجم الذهب في غرب افريقيا وكان لذلك أثره الواضح في بداية انتاج نقودهم الذهبية التي ضربت بمدينة

Messier, Quantitative Analysis of Almoravid dinars 1980 pp 102-118. (27)

R. Messier, Quantitative Analysis Almoravid dinars in journal of the Economie social history (28) of the orient vol XXII. Part 1-2-1980. PP. 102. 118.

سجلماسة⁽²⁹⁾ سنة 448هـ باسم أبي بكر بن عمر.

وعليه فقد كانت دنانير المرابطين متداولة في مساحة اقتصادية تشمل اسبانية وسواحل شمال افريقيا والجزء الغربي من مصر.

وينتهي إلى نتيجة وهي أن اسبانيا كمركز انتاج للدنانير المرابطية، فاقت في فترة ما انتاج شمال افريقيا، على اعتبار أن المسلمين فيها يمثلون نهاية المطاف للوحدة الاقتصادية في أقصى المغرب حيث يتم التبادل التجاري من الشرق إلى الغرب، وأن التجارة المرابطية كانت محصورة أساسا في انتاج الدنانير التي اكتسبت سمعة عالمية حيث وجدت في أسواق البحر الأبيض المتوسط بنسبة 100% وكانت العملة المنافسة لدنانير الفاطميين لأنها تعتبر في ذلك الوقت دولار البحر الأبيض المتوسط.

واعتبارا من عامي 524 و525هـ/1124 و1125م برز تفوق شمال افريقيا على اسبانيا في الانتاج، حيث تضاعفت اماكن الضرب خلال فترة حكم الأمير علي أبي يوسف بسبب مشاريع الانشاء والتعمير⁽³⁰⁾ التي كانت تتناسب تناسباً كبيراً مع الانتاج الضخم للذهب في شمال افريقيا.

وأخيراً زود الدراسة بمجداول تحليلية للكميات التي درسها. والدراسة رغم أنها ذات طابع اقتصادي محض، إلا أنها أفادتني فائدة معتبرة في فهم بعض الحقائق التي تتصل بالسكة المرابطية بشكل عام.

(29) كانت سجلماسة مكاناً مناسباً لضرب السكة الذهبية لأنها تحتوي على دور ضرب قديمة في ممارسة هذه العملية التقنية.

(30) من بين تلك المشاريع ضم مراکش إلى القصر الملكي سنة 1135م وإكمال بناء المسجد الجامع بتلمسان وغيرها.

مراجع البحث

- 1 - Aimée. Launois, sur un dinar almoravides en naskhi.
in (R. Arabica. Fasci. 1) 1967.
- 2 - Brêthes, Contribution à l'histoire du Maroc, par les recherches numismatiques, CASABLANCA. 1939.
- 3 - Codera, F, Numismatica y métrologie musulmana en (el bol in de la historia, T, XVI) 1890.
- Tratado de numismatica arabigo-espanola. Madrid 1879.
- 4 - Delgado J, R. Catalogo de monedas arabigos-espanolas. Madrid, 1862.
- 5 - Harry Hazard, The numismatic history of the late medieval of north Africa New York. 1952.
- 6 - Jaime L. Luisy Nan Bruci, -Observationes sobre la amondacion legal de los Musulmanes de espana.
- in (Revista del instituo Egipcio de es udio islamico en Madrid. Vol IV Madrid 1956 fasc 1 - 2.
- 7 - Lane poole is, The coin of moors of Africa and Spain and the Kings and Imams of Yemen. in The British Museum classes XIV B-XXVII London 1880.
- 8 - Lavoix H ; Catalogue des monnaies Musulmanes de la bibliothèque nationale de Paris. Vol 2 (L'Espagne et L'Afrique) Paris 1891.
- 9 - Max Von Berchem, Les titres Califiens d'Occident à propos de quelques monnaies Mérinides et Zianides in (Journal Asiatique T.X, 10° série, 1907).
- 10 - Rivero, C La moneda Arabigo-Espanola, Madrid 1933.
- 11 - Sauvair, H - Matériaux pour servir l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmane 3 Vol Paris 1882-1887.
- 12 - Messier, R The Almoravids west African Gold and gold currency of the Méditerranéan Bassin, in (J.E.S.H.O) 1974.
- Quantitative analysis Almoravide dinars in (J.E.S.H.O) Vol XXIII, part 1 - 2 1980.

مخطوطات ماهرةة ءءءثا لأءءء زروق فء ءلاء مكءباء إسبائفة

ء. ب . ء . ءالابوءو

ءامعة قاءس — ءلفة الآءاب
إسبافا

المكءباء الءلاء المءار إلفا هء : مكءبة الإسءورفال الملفة ومكءبة مءرفء الوطنفة ومكءبة ءامعة إشبلفة. ومن المعلوم أن ءل مخطوطاء المكءبفن الأولى والءاففة مفرسة. أما مخطوطاء الإسءورفال ففرسها القفس المارونف اللبائف مفاائل الغزرفف فف *Bibliotheca Arabico-Hispana Excurialensis*, 2 vol, Matriti, 1760-70.

(المكءبة العربفة الإسبائفة الإسءورفالفة، مءلءان، مءرفء 70 — 1760) وفهرسها بعءءفء المسءشرقون الفرنسفون *H. Derenbourg, H. P.J. Renaud et Lévi-Provençal* فف «مخطوطاء الإسءورفال العربفة» : *Les Manuscrits arabes de l'Escorial*, 3 vol. Paris, 1884, 1903-1941 et 1928. ومخطوطاء 1928 La *Memoria de los manuscritos* فف *1884, 1903 — 1941*. ومخطوطاء مكءبة مءرفء الوطنفة فهرسها أولاً *adquiridos en Tetuán por el gobierno de S. M., Madrid*, فف *1862 Catalogos de los arábigos* وءاففأ *F. guillén Robles* فف *Catálogos de los mamscritos* فف *1889* فف *afabes* فف *Notes critiques sur les Manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, Paris, 1904. أما مخطوطاء ءامعة إشبلفة فلم ففرسف ءقا إلاً ءءثا ولكن أءار إلف مءءاها *Francisco Maria Tribino* فف *Memoria de los códices arabes cedidos a la Universidad Literaria de Sevilla*, Sevilla 1861، وهو من وقف المخطوطاء علفا أف علف ءامعة إشبلفة.

أما مؤلفاء أءء زروق الءف ءءكر فف فهرسف الإسءورفال فقء وصف الغزرفف ءمس مؤلفاء (ءء الأرقام الءالفة : 772، 737، 734 1805،

1561) ولكنَّ وَصَفَهُ قَصِيرٌ جَدًّا وَلَمْ يَحُلْ مِنْ بَعْضِ الْأَغْلَاطِ وَأَحَدُهَا هُوَ الَّذِي قَدْ ذَكَرَهُ بِصِفَةِ عَامَّةِ الْأَسْتَاذِ Derenbourg وهو أَنَّ الْغَزِيرِيَّ يَنْسُبُ إِلَى الْأَنْدَلُسِ عَدَدًا كَبِيرًا مِنْ مُؤَلَّفِي بُلْدَانِ عَرَبِيَّةٍ أُخْرَى، وَهَذَا هُوَ الْحَالُ بِمَخْصُوصِ أَحْمَدَ زُرُوقٍ إِذْ بِالرَّغْمِ أَنَّهُ وُلِدَ بِفَاسَ وَتُوفِّيَ بِمَصْرَاتِهِ يَجْعَلُهُ إِسْبَانِيًّا فِي وَصْفِ الْمَخْطُوطَيْنِ 734 و 1561 وَبِالْكَذَاتِ غَرْنَاطِيًّا فِي وَصْفِ الْمَخْطُوطِ 1805.

الأستاذ Derenbourg يُكَمِّلُ أَوْصَافَ الْغَزِيرِيَّ وَيُزِيلُ أَغْلَاطَهُ الْمَذْكُورَةَ وَغَيْرَهَا وَيَصِفُ مُؤَلَّفَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ لِرَزُوقٍ لَمْ يَذْكُرْهُمَا الْمَارُونِيُّ وَبِهَذَا عَدَدُ مُؤَلَّفَاتِ أَحْمَدَ زُرُوقٍ الْمَوْصُوفَةِ فِي هَذَا الْفَهْرَسِ الثَّانِي سَبْعٌ وَهِيَ :

(1) الْفَتْوحَاتِ الرَّحْمَانِيَّةِ فِي حَلِّ أَلْفَاظِ الْحِكْمِ : مَخْطُوط 738، نَسْخَةٌ بِالْخَطِّ الشَّرْقِيِّ مِنْ سَنَةِ 1004/1595.

(2) قَوَاعِدُ الطَّرِيقَةِ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الشَّرِيعَةِ وَالْحَقِيقَةِ : 4°p، 741، نَسْخَةٌ بِالْخَطِّ الْمَغْرِبِيِّ الْجَيِّدِ مِنْ سَنَةِ 966/1559.

(3) شَرْحُ الْقَرْطَبِيَّةِ أَيْ شَرْحُ تَذْكِرَةِ الْقَرْطَبِيِّ أَوْ شَرْحُ تَذْكِرَةِ بِأَحْوَالِ الْمُؤَيِّ وَأُمُورِ الْآخِرَةِ : 5°p، 741، نَسْخَةٌ بِالْخَطِّ الْمَغْرِبِيِّ الْمُتَوَسِّطِ مِنْ سَنَةِ 937/1530.

(4) كِتَابُ مِفْتَاحِ الْفَضَائِلِ وَالتَّعَمُّرِ فِي الْكَلَامِ عَلَى بَعْضِ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْحِكْمِ : 776.p، نَسْخَةٌ بِالْخَطِّ الْمَغْرِبِيِّ تُسَيِّحَتْ بِطَرَابُلُسَ سَنَةِ 887/1482 وَأَحْمَدَ زُرُوقٍ مَا زَالَ بِقَيْدِ الْحَيَاةِ.

(5) عُقْدَةُ الْمُرِيدِ الصَّادِقِ مِنْ أَسْبَابِ الْمَقْتِ فِي بَيَانِ الطَّرِيقِ وَذِكْرِ حَوَادِثِ الْوَقْتِ 2°p، 1566، نَسْخَةٌ بِالْخَطِّ الشَّرْقِيِّ الْحَسَنِ مِنْ سَنَةِ 70 — 1569 / 977.

(6) شَرْحُ حَزْبِ الْبَحْرِ : م 2°، 1810، نَسْخَةٌ بِالْخَطِّ الْمَغْرِبِيِّ الْمَلُونِ الْمُمْتَازِ أَخْتِيرَتْ مِنْ أَجْلِ جَمَاهَا لِمَعْرُضِ صُورِ مَخْطُوطَاتِ مَكْتَبَةِ الْإِسْكُورِيَالِ الْمَلَكِيَّةِ، هَذَا الْمَعْرُضُ الَّذِي دُشِّنَ فِي مَدْرِيدَ فِي خَرِيفِ سَنَةِ 1978 وَالَّذِي عُرِضَ مِنْ بَعْدُ فِي شَتَّى بُلْدَانِ آلِشَّرْقِ وَالْغَرْبِ الْعَرَبِيَّيْنِ.

(7) شَرْحُ لِلْحَقَائِقِ وَالرَّقَائِقِ (وَيَكْتُبُ Derenbourg : الدَّقَائِقُ) الْمُنْسُوبَةِ

للمقرّي ومن المعلوم أنّ هذا المقرّي هو، كما يقول أحمد زروق في تمهيده للشرح، الشيخ الفقيه قاضي الجماعة بفاس أبو عبد الله محمد بن محمد بن أبي بكر بن يحيى بن عبد الرحمن المقرّي المتوفى بفاس سنة 759 : 3°. p. 1810، نفس خصائص النسخة السابقة.

بالرغم أنّ كافة هذه النسخ م فهرسة لا يذكُر Brockelmann إلاّ أربعاً منها وهي : الفتوحات الرحمانية وكتاب مفتاح الفضائل وشرح حزب البحر وشرح الحقائق والرفائق.

أما مكتبة مدريد الوطنية فوصف Guillén Robles سبع نسخ أيضاً من مؤلفات السيد زروق وهي :

- (1) شرح القصيدة الشّشترية (أو التّونية) : 4°. p. 186.
- (2) شرح حزب البحر : 1°. p. 294.
- (3) مجموع من المسائل عن العلم والدين الخ : 2°. p. 373.
- (4) شرح على منظومة نور الدين الدّميّاطي : 6°. p. 300.
- (5) حاشية على الحزب الكبير للشاذلي : 9°. p. 421.
- (6) شرح عقيدة الغزالي : 5°. p. 462.
- (7) مستخرجات من بعض مؤلفات السيد زروق : م. 542.

ولا يذكُر Brockelmann إلاّ الأولى من هذه النسخ.

أما مكتبة جامعة إشبيلية فقد سبق لنا أن قلنا : إنّ مقالة Tubino ليست فهرساً حقيقياً فلذلك اعتبرنا مخطوطاتها غير م فهرسة ولهذا السبب آهتمنا بها عند آهتمامنا بالمخطوطات غير الم فهرسة من المكتبتين الأخرتين.

لقد اشتغلنا في السنوات الأخيرة ب فهرسة عدد من المخطوطات العربيّة غير الم فهرسة من المكتبات الثلاث المذكورة. فنتيجة شغلنا قد ظهرت في المقالات التالية :

«Nuevo fondo de manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional», RIEI 20 (1979 - 1980)
97 - 143.

- «Otro nuevo fondo de manuscritos árabes de la Biblioteca Nacional de Madrid», **Awraq** 3 (1980) 52 - 59.
- «Los Manuscritos árabes cedidos par Tubino a la Universidad de Sevilla», **Awraq** 4 (1981) 37 - 50.
- «Catalogación del fondo complementario de códices árabes de la Real Biblioteca de El Escorial», **Al-Qantara** 2 (1981) 5 - 49.
- «Catalogación del fondo complementario de códices-legajos árabes de la Real Biblioteca de El Escorial», **RIEI** 22 (1983 - 1984) 259 - 300.

وبين المخطوطات التي قمنا بوصفها بعضُ النسخ من مؤلفات شهاب الدين زروق أو من نبذ منها فنشير إليها هنا بإيجاز :

مكتبة الإسكوريال : في المخطوط 741 وهو مفهرس نجد قصيدة للسيد زروق (ورقة ظ 148) لا تُذكر في الفهرس وإنها تأتي بعد قواعد الطريقة لزروق نفسه وتتألف من أربعة عشر بيتاً من البحر البسيط ويُعظم فيها السيد مكانة التصوف وهما هنا بيتا الأول :

عِلْمُ التَّصَوُّفِ نُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ فَاجْهَدْ لِتُدْرِكَهُ إِنْ كُنْتَ يَقْظَانًا
وهذا هو البيت الأخير :

وَحَسْبِيَ اللَّهُ رَبِّي لَا شَرِيكَ لَهُ كَفَى بِهِ عَالِمًا بِالْخَلْقِ رَحْمَانًا
— في المخطوط 1566 وهو مفهرس أيضاً ملاحظة لا يذكرها المفهرسون :
توجد في وجه الورقة 48 ويملاً صفحة كاملة وهي تمهيد لكتاب «عمدة المريد الصادق» وهو الكتاب الذي يأتي بعدها.

— المخطوط 1955 (وهو الإضبارة 72) يحتوي على شرح القصيدة الثنوية (أي الششتريّة) والنسخة مبتورة الآخر وغير مُفهرسة. إنها نسخة لا بأس بها وخطها مغربي. وعلى وجه الورقة الأولى من أوراقها الثماني نلقى ملاحظة بالممداد الأحمر متعلقة بحياة الشيخ زروق ومما يقال فيها :

«الحمد لله مما وُجدَ بخط الشيخ يقول العبد الفقير إلى الله تعالى أحمد بن أحمد ابن محمد بن عيسى البرنسي عُرِفَ بزروق... وُلِدْتُ يَوْمَ الْخَمِيسِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ الثَّامِنِ وَالْعَشْرِينَ مِنْ شَهْرِ اللَّهِ الْحَرَمِ الْحَرَامِ سَنَةِ سِتٍّ وَأَرْبَعِينَ وَثَمَانِي مِائَةٍ وَتُوفِّيَتْ أُمِّي يَوْمَ السَّبْتِ الْآتِي بَعْدَ وَأَيِّ يَوْمِ الثَّلَاثَةِ (كذا) كِلَاهُمَا فِي سَابِعِي (كذا)

بَقِيَتْ بَعَيْنَ (كذا) اللهُ بَيْنَ يَدَيَّ جَدَّتِي الْفَقِيهَةِ أُمِّ الْبَيْنِ — نَفَعَ اللهُ بِهَا — فَكَفَلْتَنِي
أُمُّ الْبَيْنِ الْمَذْكُورَةُ حَتَّى بَلَغْتُ الْعَشَرَ وَعَبَّرْتُ الْقُرْآنَ وَأَدْخَلْتَنِي الصَّنَاعَةَ فَتَعَلَّمْتُ
صِنَاعَةَ الْخَرْزِ ثُمَّ نَقَلَنِي اللهُ بَعْدَ بُلُوغِ السَّادِسِ عَشَرَ إِلَى الْقِرَاءَةِ فَقَرَأْتُ الرِّسَالَةَ
عَلَى الشَّيْخِ عَلِيِّ السُّطِّيِّ وَالشَّيْخِ عَبْدِ اللهِ الْفَخَّارِ قِرَاءَةً بَحْثٍ وَتَحْقِيقٍ ثُمَّ قَرَأْتُ
الْقُرْآنَ عَلَى جَمَاعَةٍ مِنْهُمْ أَلْبَقُورِيِّ رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْهِ وَالزَّرْمُونِي وَكَانَ رَجُلًا صَالِحًا
وَالْمَجَاصِي وَالْأَسَازَ الصَّغِيرَ كُلُّ ذَلِكَ بِقِرَاءَةِ نَافِعٍ وَصَحَبْتُ مِنَ الْفَارِطِينَ كَثِيرًا
نَفَعَنَا اللهُ بِرِكَاتِهِمْ».

مكتبة مدريد الوطنية : المخطوط غير المفهرس هو 21574,4° (الأوراق و136
— ظ 134) وهي نسخة بالخط المغربي الحسن فيها تعليق على الأربعين أسماء
المعروفة بالإدريسية للشَّيْخِ الْفَاضِلِ الْعَارِفِ بِاللَّهِ تَعَالَى إِمَامِ الطَّرِيقَةِ وَالْحَقِيقَةِ سَيِّدِي
أَحْمَدُ بْنُ أَحْمَدٍ الْمَعْرُوفِ بِزُرُوقٍ. فِي التَّعْلِيقِ ثَلَاثَةُ أَجْزَاءَ : الْجُزْءُ الْأَوَّلُ ذِكْرُ الْأَرْبَعِينَ
أَسْمَاءَ الْإِلَهِيَّةِ وَالْجُزْءُ الثَّانِي صِفَةُ الدُّعَاءِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَالْجُزْءُ الثَّلَاثُ بَيَانُ الْفَوَائِدِ الْآتِيَةِ
مِنْ قِرَاءَةِ تِلْكَ الْأَسْمَاءِ أَوْ مِنْ كِتَابَتِهَا فِي شَتَّى الظُّرُوفِ.

مكتبة جامعة إشبيلية : بين المخطوطات العربية التي وقفها السيد Francisco
Maria Tubino على جامعة إشبيلية سنة 1861 ثلاث نسخ من مؤلفات الشَّيْخِ
أَحْمَدَ زُرُوقٍ.

— النسخة الأولى هي الوظيفة : 332/20 (=10), 10°.p (الأوراق و70 — 1
65). إنها تبتدئ بتقريظ الشَّيْخِ زُرُوقٍ بِأَلْقَابٍ شَرِيفَةٍ جَدًّا فَتَجِدُ بِهَا مَشِ
الصفحة الأولى ملاحظة حول أصول الوظيفة المتداولة بالمغرب جاء فيها أَنَّ مُعْظَمَ
تِلْكَ الْأَصُولِ مَنْسُوبَةٌ لِشَيْخَيْنِ : أَبِي عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يُوسُفَ
الْأَزْرَوَالِي وَأَبِي عَبْدِ اللهِ الْخَرْوَبِيِّ. النَّسخة مُشْكَلَةٌ وَخَطُّهَا مَغْرِبِيٌّ وَفِيهَا شَتَّى
الملاحظات الهامشية.

— النسخة الثانية يذكُرُها Tubino وهي كتاب تحفة الورد في معرفة الحق
الفرد «ومنه تُعرَفُ حَقَائِقُ الْحُرُوفِ وَالْأَسْمَاءِ» كما جاء في مستهلها. إنها في المخطوط
1°, (=5) 332/112، والخط مغربي. البداية : «الحمد لله العلي الأعلى الذي علَّم
حقائق الأسماء» والنهاية : «العالم المخترع الوجود والحمد لله وحده».

— النسخة الثالثة هي كتاب نزهة الأفراح في معرفة الأسماء والأرواح «وهو
 — كما جاء في بدايته — مُستخرَج من تابور شيخ الملقِّ الكبرى» ويتلو هكذا :
 «فنبداً بذكر اسم الله جلَّ جلاله وهو آلاسم المفرد وهو من الأذكار المفردة العظيمة
 وذَكرُهُ 66 مرة في كلِّ مرة 66 ينزل له شديدُ الرُّوحانية» فها هي النِّهاية :
 «والله يوفِّق قارئه إلى أحسن الطرق بجاه محمد ﷺ وآله والحمد لله رب العالمين».
 إنَّ هذه النسخة في نفس المخطوط السَّابق وهي جُزؤُهُ الثَّاني (الصفحات 85 — 7
 وخطَّها نفس خطَّ الجزء الأوَّل.

ولا نرى في تأريخ Brockelmann هذين العنوانين الأخيرين أي تحفة الورد
 ونزهة الإفراح.

Ex-Director de la بوزو كالا خستيل براوليو Braulio JUSTEL CALABOZO
 Biblioteca de El Escorial مدير مكتبة الإسكوريال الملكية سابقاً.

حول رسائل اليوسي المجهولة في كتاب (نزهة الناظر) لأحمد بن عبد القادر التستائوي

أحمد الطريق اليدري

كلية الآداب — تطوان

تقديم :

سنناول في هذا البحث عنصرين مكملين ومتكاملين :

1) العلاقة الحميمة التي كانت تربط بين الرجلين. وهي علاقة لا تكشف عنها إلا مجموعة «نزهة الناظر». بما تحتويه من مراسلات هامة، قد تكون إضاءات كاشفة للبحث عن حياة اليوسي وما تحمله من أسرار. إضافة إلى الجانب الصوفي، والسياسي، والأدبي، كمكونات في شخصية الرجلين وبحكم الانتماء المطلق إلى

(*) مظان ترجمة اليوسي (1040 — 1102).

— تكملة لعمل الأستاذ الجراري عن (ببليوغرافية اليوسي) في مجلة المناهل عدد خاص. نضيف بعض المصادر والمراجع منها : نزهة التستائوي 1/ ورقة 163 ص 324 حيث أفرد له ترجمة قصيرة ضمن شرحه للمنظومة الياثية عن رجال ممنع الاسماع.

— فهرسة أحوزي (المشتوكي) خ م /رقم 0003 وقد أشار إليها الصديق عبد الله المرابط الترغي في رسالته عن فهارس علماء المغرب (مرقونة) ج 3 / 743

— كتاب الوافي للأستاذ ابن تاويت ج 3 / 740 وله بحث عن شعره في مجلة المناهل المشار إليها.

— وكتاب (صفحات مغربية) لنقولا زيادة وقد اعتمد فيه على بحث المرحوم (أبي المحاسن) علال الفاسي. وحديثه عن اليوسي استغرق في الكتاب ما بين ص 92 إلى 104

انظر «صفحات مغربية» الطبعة الأولى 1966 (دار الطليعة بيروت).

المدرسة الناصرية، وتفاعلاتها داخل المجتمع المغربي على عهد شيخها محمد ابن ناصر وخليفته من بعده أحمد والذي عاصر — بدء وانتهاء — العصر الإسماعيلي، تقريبا. وبفارق بضع سنين.

(2) العنصر الثاني، من هذا المبحث، سيكون تأكيداً على قيمة رسائل اليوسي المبتوثة في أرجاء «النزهة التستاوتية» بجانب رسائل أخرى انفردت بها آثار التستاوتي مما يقدم «الذيل والتكملة» لما قامت به الأستاذة فاطمة القبلي، وقد أخرجت إلى الوجود ما عثرت عليه من رسائل اليوسي. على أننا سنقوم لاحقاً بنشر هذه الرسائل محققة. إن شاء الله

— 1 —

سنتناول هنا علاقة التستاوتي مع اليوسي، بقدر ما يسمح به الموضوع التمهيدي الآتي الأصل في هذا المبحث رسالة أكاديمية، قد خصصت الفصل الثالث⁽¹⁾، لدراسة رسائل «النزهة» وما تعكسه من قيمة ثقافية وتاريخية واجتماعية وسياسية. فالتستاوتي راسل جمهرة من رجالات عصره، ويأتي في الدرجة الأولى الإمام أبو علي اليوسي وتطبيقاً لمنهجية البحث فإني سأركز فقط على بعض القضايا التي ساهمت في تكوين شخصية التستاوتي بفضل الاحتكاك والتأثير بشخصية اليوسي العظيمة.

والدارس المتتبع لجوانب تلك العلاقة، يكاد يخرج بنتيجة واحدة، هو أن التستاوتي كان يرى في اليوسي النموذج والمثال خاصة في الجانب العلمي والأدبي، رغم أن الرجلين يرتبطان بجيل واحد، حيث أن فارق السن بينهما ليس يبعد فالْيوسي من مواليد الأربعين بعد الألف، وبعدها ببضع سنوات كانت ولادة التستاوتي، كما تبين لنا، سابقاً، خلال التواريخ التي بنينا عليها زمن الولادة التقريبي. ومع ذلك، فإن المراسلات بين الصديقين تعكس بجلاء واضح أستاذية اليوسي للتستاوتي ولو بطريقة أخرى. بل إن أشعار اليوسي جاثمة بظلالها على القوافي

(1) الأصل في هذا المبحث رسالة أكاديمية، عن أدب التستاوتي من خلال كتابه «نزهة الناظر» أعدت لنيل دبلوم الدراسات العليا. وتمت مناقشتها بتاريخ 86/6/13، بمرجع الشريف الادريسي/ الرباط والرسالة كانت تحت إشراف الأستاذ الفاضل محمد بنتاويت (بارك الله في عمره).

التستاوتية فأحيانا يعارضه، وأحيانا يراجعه، وأحيانا يقلده. وهذه وتلك من القضايا الأدبية التي سيبسط فيها القول في القسم الأخير من هذا البحث المتواضع⁽²⁾.

ونحن إذا ما حاولنا، مساءلة التستاوتي عن صديقه ومثاله اليوسي، فإن الجواب سيكون في غاية الدقة فاليوسي ستجمله كلمات التستاوتي المحملة بالتقدير للرجل الكبير : فقد ذكره في منظومته اليائية، التي ألحق فيها رجال عصره برجال ممنع الاسماع»، واعتبره الهادي إلى نور اليقين :

وعانت فضلا بين النور ساطعا من الحسن اليوسي، يفوق الدراري⁽³⁾

وتبعا لمنهجه في شرح أبيات منظومته، فإنه عرف باليوسي، قائلا : (والحسن اليوسي هو الشيخ أبو عبد الله الحسن بن مسعود اليوسي، أشهر من أن يذكر أو يعرف به، كان عالما مشاركا في جميع الفنون، له عقل كبير ونفس تواقة، تحب التطلع إلى منازل الأبرار، ومع ذلك كان يعترف بالتقصير، ويقول : أما المنازلات ومواجهة الأبرار والأسرار والمكاشفات لم نشم لها رائحة، وأما الفتوحات في العلم فقد نلت منها بفضل الله الحظ الأوفر)⁽⁴⁾، ولا يذكر اليوسي في رسائل التستاوتي إلا بتحليلات التقدير والتمجيد ففي رسالة يصفه ب (اللؤلؤ الرطب والمورد العذب)⁽⁵⁾، وفي رسالة أخرى يبالغ في التقدير، ولاضير عليه، (إلى من لا بأس، أن نجعل قدمه على الرأس)⁽⁶⁾، وفي رسالة أخرى يجعله (سراج الملة وشيخ الحلة)⁽⁷⁾، وفي الباقي والباقيات يناديه بالأستاذ الامام.

وهكذا وفي وفادته الثانية إلى ابن ناصر جرت المذاكرة بينهما حول اليوسي ليسمع التستاوتي من الشيخ ابن ناصر رأيه فيه، بل ان التستاوتي طلب منه الدعاء له، في الغياب (وذكرت له، يقول التستاوتي، السيد الهمام، القدوة الامام أبا علي

(2) في القسم الثالث من الرسالة (اتجاهات واشعار).

(3) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 163 / 324.

(4) نفس الحالة.

(5) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 28 / ص 54.

(6) نفس المصدر 1/ ورقة 30 ص 58.

(7) نفس المصدر 1/ ورقة 69 / ص 135.

اليوسي، فقال لي قضينا حاجته هاهنا⁽⁸⁾، وَتَجِدُ لرواية هذا الخبر تأكيداً من اليوسي ذاته في المحاضرات (فخلوت به يوماً)، والرواية لليوسي، وجعلت أطلب منه وأطلب فقال رحمه الله أما الدعاء فأني في سفرتي هذه، مادخلت مقاما ولا مزاراة ولا توجهت إلى الدعاء لأحد إلا جاء بك الله تعالى في لساني أولاً، ثم لا أدعو لك إلا بهذا الدعاء : اللهم اجعله عينا يستقي منها أهل المشرق وأهل المغرب⁽⁹⁾. ذلك هو مقام اليوسي في ميزان التقدير من الشيخ الكبير، والجدير بالذكر في هذا الصدد، أن التستاوتي يعترف صراحة بأن اليوسي هو الذي هداه إلى طريق الخير، فانساق بطواعية الارادة الحتمية إلى الزاوية الناصرية يقول في منظومته الياثية :

ومنه اهتدينا للإمام محمد ولننا شرابا واسع الكأس صافيا⁽¹⁰⁾

أما عن كيفية هذا الاتصال، بواسطة اليوسي فإن الناصري صانع (طلعة المشتري) يعطي بعض الضوء، على ذلك بقوله : (كان اتصال سيدي أحمد بن عبد القادر التاستاوتي بالشيخ محمد بن ناصر رضي الله عنهما، بعد خروجه من حجته الثانية، وكان الذي دله ودل غيره على الشيخ، رضي الله عنه هو سيدي الحسن اليوسي رحمه الله..⁽¹¹⁾)، وحسب التواريخ التي أتى بها صاحب الطلعة، فإن الحجة الثانية للشيخ الناصري الدرعي كانت حوالي 1077. ونحن إذا رجعنا إلى شهادات الناصري الدرعي، في حق اليوسي، لا تتردد في القول بأن الأستاذ أبا علي كان يرى فيه الشيخ الوكيل والمبشر لدعوته الناصرية، وقد استشعر اليوسي هذا التفويض، حيث كان يراوده نزع من التشوف قليل. ولاضير عليه وهاهو الناصري يطلب من التستاوتي أن يستفسر اليوسي، فيما يغمض عليه، ففي أول جواب له على الكتاب الأول من التستاوتي، — وهو حديث عهد بالطريقة — نصادف هذه الجملة الدالة على التفويض (وسيدي الحسن اليوسي يبين لك، وكتب محمد بن ناصر⁽¹²⁾)، ومدار البيان والتبيين في الجملة له علاقة بكيفية الالتزام اليومي بالأوراد والاذكار.

(8) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 27/ ص 51.

(9) المحاضرات/ ص 37 (نشر حجي الرباط).

(10) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 163 / ص 324 (قسم المنظومات).

(11) طلعة المشتري 1/ 264.

(12) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 17/ ص 32.

وماذا عن كيفية اتصال التستاوتي بالإمام اليوسي ؟

وما نوع العلاقة الاجتماعية التي كانت تجمع بين الرجلين ؟

ان الاجابة عن السؤالين، من شأنها أن توضح لنا الأبعاد التي تعكسها المراسلات والمراجعات التي دارت بين الشخصيتين والصدّيقين، والملاحظ، أن التستاوتي وحده استطاع أن يدلنا على بعض الخيوط في قصة الرجلين. فهناك بيت في قصيدته الرائية، وقد اعتمدنا عليها في كثير من الجوانب الخفية يهديننا إلى الكيفية التي تم الاتصال فيها بين التستاوتي واليوسي :

ومنهم، رحلنا للبلاد وكنا في سرور، إلى أن أضرمت فتن الشر
نزلت بخلفون وجاورت عالما له رغبة في الخير في كل ما أثر⁽¹³⁾

والضمير النحوي في لفظة (منهم) عائد على أهل الزاوية الدلائية، في سياق التنقل الاضطرابي الذي تعرض إليه التستاوتي أما تحت وطأة الفتنة وشدتها، وإما تحت الضغط الاقتصادي الناتج عن الفتنة وما يصاحبها من وباء وطاعون.

وقد نضطر — الآن — للرجوع إلى حياة اليوسي وأطوارها، لتربط زمن إقامته في زاوية (خلفون) بالاتصال المشار إليه بين التستاوتي والإمام اليوسي، وبناء على التقسيم الذي وضعته محققة الرسائل (اليوسي) فإن الإقامة في (خلفون) جاءت بعد أن غادر اليوسي (فاس)، حيث كان مقيما فيها بأمر السلطان الرشيد إثر تخريب الزاوية الدلائية، تقول فاطمة القبلي (استأذن اليوسي المولى لإسماعيل في الخروج من فاس أثناء الحصار — 1083 — ووجد في هذه الفرصة مفرجا كان ينتظره، فيزور زوايا الشمال، وثر تطوان، ويفارقها بجبل بني زروال، وينزل في الشعب الذي بنى فيه دويرات، مكثفيا بحياة البادية، وتعليم الناس، وذلك بالزاوية التي أنشأها بخلفون⁽¹⁴⁾) ومن المعلوم أن فاطمة القبلي استخلصت هذا الربط التاريخي من بعض رسائل اليوسي في رده على جواب الكنات (فخرجت بإذن من سيدنا، ونزلت بالشعب الذي كنت فيه وبنيت دويرات بغير مؤنة، واتسعت وجعلت لنفسى موضعا وبابا لأرى فيه قط امرأة من غير عيالي، وبنيت بيتا ملتصقا

(13) نزهة التستاوتي 2/ ورقة 153 / ص 301 (قسم الأشعار).

(14) رسالة اليوسي 1/ (دار الثقافة).

بالمسجد، فإن رأيت خلطة لا تعجيني نقرت لهم فأقاموا الصلاة، وصليت معهم، وأنا أسمع قراءة الإمام، وأبقى على ذلك الشهر والشهرين لا أرى أحدا ولا يراني...⁽¹⁵⁾.

ان اليوسي، كالتستائوتي تأخذه العزة بالبادية، فلا يرضى عنها بديلا، لما في المدينة من مواضع تنافى والطبع البدوي المعجون بالبساطة وفطرة الحياة. لكن ظروف السياسة كانت تنغص عليه صفاء الراحة والاستقرار، فيضطر إلى الرحيل من خلفون بأمر من تجب طاعته على كل حال. والتستائوتي واحد من تألم لهذا الرحيل الإجباري، كما تسجل أشعار النزهة هذا الحادث المفاجيء فيتضرع إلى الله، راجيا منه الأمان والرعاية، يشمل بهما صديقه الوفي اليوسي :

يارب بالهادي وبلا صحاب وبسائر الأوتاد والأقطاب
وبكل عبد في البرية صالح وبجملة الأملاك والكتاب
أمن بفضلك مهجة الحسن بن مسعود من الانكاد والأوصاب⁽¹⁶⁾

وبعد الرحيل من خلفون يؤمر بالاقامة في مراكش فيستأنف اليوسي نشاطه العلمي وتأتبه أبيات من التستائوتي تحمل في قوافيها صدق المواساة، النابع من علاقة التقدير والوفاء، لشخص هو في الرفعة والحركة كالشمس الدائرة في الأفلاك، حسب تصور التستائوتي وذهنيته في التشبيه والتمثيل :

(وما كتبه للإمام أبي علي بن مسعود اليوسي، رحمه الله ورضي عنه، وقد أمره الخليفة بحلول مراكش، حرسها الله.

سلام على خل إذا ما أتى إلى مكان ينادي بالرحيل فيرحل
وليس له ذنب سوى أنه أنا تحدث عن فضل به الفضل يحمل
وما هو إلا الشمس طورا بعقرب وآونة تعلق وفي الكبش تنزل
تسل فإن الشمس أحتك رفعة ونورا، وإن رحلت، فالشمس ترحل⁽¹⁷⁾
والمقطوعتان معا استشهدتا بهما محققة رسائل اليوسي، وهي تتحدث عن

(15) رسائل اليوسي 1/ 171 (الرسالة الكبرى/ أو جواب الكتاب).

(16) نزهة التستائوتي 2/ ورقة 53/ ص 103 (قسم الاشعار).

(17) نفس المصدر 2/ ورقة 53/ ص 103 (قسم الاشعار).

اللحظات الحرجة في حياة اليوسي، دون أن تكلف نفسها عناء البحث عن العلاقة بين الرجلين⁽¹⁸⁾.

ويحاول كذلك الأستاذ الجراري، في (عبقرية اليوسي) استثمار المقطوعة الأولى محاولاً إبراز (الأسباب الحقيقية التي تكمن خلف الأوامر المتلاحقة بالاقامة والمغادرة، بل أدركها — يقول الأستاذ الجراري — كذلك أصدقاؤه ومحبه، فتوصلوا من أجله إلى الله)⁽¹⁹⁾.

والأستاذ الجراري بدوره، اكتفى بهذه اللوحة البدرية غير الكاشفة. ومهما يكن فإن العلاقة بين الرجلين لا يمكن فهمها، في غياب الاطلاع الكامل على كتاب النزعة بكامله لأن رسائل اليوسي، ورسائل التستاوتي، وكذا المراجعات الشعرية، هي وحدها التي تملك مفتاح العلاقة بين الطرفين.

وهاهي قصيدة أخرى تسجل التعاطف التام، مع اليوسي، يبعث بها التستاوتي إليه (وقد أخبره بأنه في شدة عظمة من خوف السلطان، فكتبت له — يقول التستاوتي ما نصه، متكلماً بلسان الجمع، وأنا لأملك له ولي الضر والنفع... اسمع، فدتك النفس قوله لاهج عن صادق، واحذر من الإنكار حسن منحتك ما تحب تكريماً وجعلت قلبك موطن الأسرار لاتخش من شيء فأنت مكرم عندي ومحفوظ من الاغيار ويختم التستاوتي مقطوعته المتواضعة بزرع الأمان في نفس اليوسي ان هو أراد العودة إلى بلاده التي غادرها دون إرادة منه :

وإذا أردت رجوعكم لبلادكم فارجع، وكن مستعصماً بالباري⁽²⁰⁾

والمقطوعة شاحبة من زاوية الفن والصنعة الشعرية إلا أنها ناطقة وشاهدة على الظرف التاريخي والسياسي، لعصر التستاوتي واليوسي، والذي نفتقده فيها عدم توثيقها بالزمان والمكان، وان الظن الغالب، بناء على تحركات اليوسي هو أن

(18) رسائل اليوسي 1 / 48 / 49 (دار الثقافة).

(19) عبقرية اليوسي 26 للأستاذ الجراري وقد نشرت مقالات الكتاب في مجلة المناهل عدد خاص باليوسي.

(20) نزعة التستاوتي 2 / ورقة 54 / ص 104 (قسم الأشعار).

التساوتي، اما أن يكون أرسلها إليه وهو في مراكش، بعد رحيله من خلفون،
واما أن تكون المقطوعة جاءت إليه لتواسيه في مأساته بعد العودة إلى الزاوية
الدلائية أيام خرابها وتخريبها والافتراض الأول أقرب إلى الرجحان.

ولقد رجعت إلى رسائل اليوسي في كتاب النزهة لأتأكد من الخبر الذي أورده
التساوتي في التصدير الذي قدم به مقطوعته، والذي يفيد بأن اليوسي (في شدة
عظيمة من خوف السلطان)، فلم أعثر على قرائن صريحة بذلك، باستثناء بعض
التلميحات الواردة في الرسالة الخامسة والسادسة، ففي الأولى وردت هذه العبارة
(أما بعد، فقد دخلت ولله الحمد، وكان هذا أمر الله امتنانا من وجه، وعار علينا
من وجه وإن ظهر لك مع الله القيام بمسح العار فقف على رجلك، وحقيق عليك
أن يظهر لك، وإن لم يظهر لي أنا، وأن تغضب وإن صبرت أنا، ولن، انتظر
بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل...⁽²¹⁾ ويختمها اليوسي بأبيات عشرة لها
نفس الوزن والقافية المنتظمة في مقطوعة التساوتي :

نظف اناء القلب في الاسحار بمعين عينك ساعة استبصار
وانابة لله جل جلاله وبتوبة من جملة الأوزار
وتخشع وتوجع وتأسف وتخوف من عرضة الجبار
الغ الأبيات⁽²²⁾

أما الرسالة السادسة، فقد وردت فيها عبارات دالة على الشدة والخوف (فقوموا
على ساق الجذ في التضرع أن يدفع الله شره عنا وعن بقي معنا ولازلنا نسمع
من أهل المقامات ومن يتكلم أن محلنا محفوظ...⁽²³⁾). وفي آخر الرسالة نحس
بأن اليوسي في حالة فقد فيها التوازن، فاستزاد من التضرع والشكوى (فتضرعوا
واستصرخوا بالمشائخ) ولا تكفوا حتى يشرح لكم الحال فتعلمون به على الفور،
والله يقي الست)⁽²⁴⁾.

ومهما يكن من أمر الافتراضات أو الاحتمالات، فإن العلاقة بين الرجلين كانت

(21) نزهة التساوتي 1/ ورقة 69/ ص 136.

(22) نفس المصدر 1/ ورقة 69/ ص 136، 137.

(23) (24) نزهة التساوتي 1/ ورقة 70/ ص 137.

أوصرها متينة، وكان التواصي والتعاطف متبادلا بينهما. وسنرى في باب لاحق أن التستاوتي كان يعامل أحيانا من طرف أرباب السلطة بمثل ما كان يعامل به اليوسي من الترحيل والتغرب وعدم الاستقرار.

وليس غريبا، من اليوسي كانسان وصديق وأديب، أن يخصص لـ (ثمرة الفؤاد وفلدة الأكباد) كما يسميه في إحدى رسائله، أن يخصص له قصيدة طويلة من مائة وخمسين بيتا، مواساة له، لما نزل به من آلام وأحزان — وقال مجيبا أبا العباس أحمد بن عبد القادر المبارك، على أبيات بعث بها إليه يشتكي من الزمان وإذابة الأقارب والايخوان، وتغربهم عن الأوطان :

يا بديع الزمان في ذا الأوان و الموشي به برود البيان⁽²⁵⁾
والأبيات المشار إليها، في صدر التقديم خالية من البواعث، في كتاب النزه (قسم الأشعار) إلا أن التستاوتي يقدمها بقوله : (وفي آخر اثنين وسبعين وألف، كتبت للشيخ الامام أبي علي بن مسعود اليوسي رحمه الله :

أترى ينثني الزمان بما قد نلت من جيرة الحمى من تدان
ونرى بعض ما اغتئمنا من الانس ولثم الكؤوس بين الغيوان
حكم البر بالبعدا علينا وارضى ما أنا لنا من هوان⁽²⁶⁾

فأجابني رضي الله عنه...) وأتى بنص القصيدة اليوسية، وعقبها بقصيدة أخرى للذي أسماه التستاوتي بـ (أعجوبة الزمان الأكبر السيد الطيبي بن المسناوي بن محمد بن أبي بكر)، وهي معارضة لقصيدة اليوسي، النونية السابقة.

وقبل أن تنتقل إلى قضية أخرى لها ارتباط بعلاقة التستاوتي بأهل الدلاء نحاول الآن أن نبحث عما يمكن أن يكون ارتباطا عائليا يجمع بين التستاوتي وصديقه

(25) ديوان اليوسي/ مخطوط الخزانة العامة بالرباط ج 32 (وقد تعرض الأستاذ محمد بن تاويت إلى هذه القصيدة في دراسته لـ (شعر اليوسي)، إلا أن المخاطب في هذا الديوان، وفي الدراسة بـ (أحمد المبارك) الذي هو أحمد بن عبد القادر التستاوتي) مجلة المناهل 246 ع 15.

(26) نزهة التستاوتي 2/ ورقة 54/ ص 104، 105.
(*) الطيب بن المسناوي (1077) التقاط الدرر 1/ 170 الزاوية الدلائية لحجي 85، وكلها تعتمد على «البدور الضاوية» كمصدر أساسي.

والمسناوي هذا ممن رثاهم التستاوتي، وسنقف على هذه الميراثية في القسم المخصص لدراسة الأشعار وموضوعاتها وأغراضها من ديوان التستاوتي.

الكبير، وان القراءة السريعة لعبارات التحية والسلام الواردة في مطلع الرسائل وفي نهايتها، توضح لنا مدى التقارب العائلي الذي كان يجمع الرحيلين : (سلام الله عليك وعلى أهلِكَ)... (سلام الله عليكم ورحمة الله وبركاته وعلى أهل دارنا كافة وسائر الاخوة والاحوان، حمى الله الجميع من طوارق الزمن وعوائق الفتن...) (السلام التام والرحمة والبركة على الدوام، على جميع الدار ذكورا وإناثا، كبارا وصغارا، أحرارا ومماليك)...

وهكذا كان يحيى اليوسي صديقه التستاوتي، مما يدل على أن الخطاب ونوعيته لا يصدر إلا عن شخص فريد إلى المخاطبين.

ويؤكد هذا التخريج الظني ما طرح به التستاوتي ذاته، في الكتاب الثالث إلى الشيخ ابن ناصر الدرعي، راجيا منه الدعاء الصالح لأزواجه وأولاده : (فادع الله لي أن يصلحهن وأن يرزق كل واحدة منهن دواء لدائها، وأن يصلح ولدي، ولي بنت أشهد أني زوجتها من يدي الحسن اليوسي، أطمع أن أفدي بها رقبتني من النار فادع الله لصلاحها وأن يجمعها في خير وعافية⁽²⁷⁾).

وان تاريخ الرسالة هذه يعود إلى ما قبل الثمانين بعد الألف، وعلى وجه التحديد عام 1079 بالزاوية الناصرية على يد اليوسي، وهو تاريخ مشؤوم شاهد عنه تخريب الزاوية الدلائية.

ولم يبق بعد هذا التصريح من التستاوتي نفسه إلا التأكيد على أن الرجلين تصاهرا وتقاربا دون الدخول في التفاصيل، ولقد حاولت العثور على شيء من هذا، فلم أحصل على طائل يذكر ونضيف، وحتى بالنسبة لليوسي نفسه أنه ليس هناك إلا إشارات هنا أو هنالك تفيد بأنه كان متزوجا أيام إقامته بالزاوية البكرية، حسبما هو وارد — أولا — في فهرسته : (فلما بلغت الزاوية البكرية تزوجت، فانقطعت عني تلك الخلطة ثم وقعت في مهاوي الشهوات...) ⁽²⁸⁾.

وثانيها في إحدى رسائله إلى التستاوتي : (فكانت زوجتي أم الأولاد — رحمها الله تعالى — وأنا بالزاوية البكرية... إلخ⁽²⁹⁾)

(27) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 18 ص 34.

(28) الفهرست مخطوط خ ع رقم 1301/ ك وانظر (نشر المثاني) ج 2 ص 212.

أما عن علاقة التستاوتي بأولاد اليوسي، وخاصة منهم المحمدين : الصغير والكبير فإن «النزهة» احتفظت لنا بصورة تكاد توحى بشيء ما، هو الغبار أو السحاب، كاد أن يكدر صفو العمر الجميل بين الرجلين وبدافع الطبع البشري الذي يتقلب أحيانا بتقلبات الطقس والحياة والأخلاق والمشارب.

وكان من اللازم أن نتعرف، أولا على التقاسيم الفاصلة بين الشخصيتين على مستوى التكوين البشري وعلى مستوى الخلفيات العلمية والثقافية التي توحد أو تفرق بين اليوسي وهو الرجل/ العلم في مجتمعه، وبين التستاوتي وهو المتشوف إلى مدارج السالكين ومعارج المقامات العلمية في سماوات القوم. وبما أن الرجلين، معا تخرجا من الزاوية الناصرية، — مع الفارق في الدرجة والميزة — فإننا ملزمون بالاطلاع على ملاحظات الأستاذ المشرف على التكوين الصوفي والعلمي لكل من اليوسي والتستاوتي. ولقد سبق أن اطلعنا على شهادة ابن ناصر الدرعي في حق اليوسي، بأن جعله : (عينا يستقي منها أهل المشرق والمغرب)⁽³⁰⁾، وقد اعتبرها اليوسي ذات دلالتين : دلالة الجملة الخبرية، أو دلالة الجملة الإنشائية، وكلتاهما إثبات للاستبصار النافذ في رؤية الشيخ تجاه المريد. أما الدلالة الحقيقية / المجازية، في آن واحد، هو توجيه اليوسي إلى أن يكون (عينا) حقيقته في العلم والمعرفة.

ثم إن شهادة الناصري في حق التستاوتي، وقد تواترت في عدة مواطن من نزهته، نجدها تختلف باختلاف قوة الحدس النافذ، الذي ينعكس على المرئي. وفي هذا الموضوع كتب (المتعبد الزاهد الحاج محمد الحبرايوي^(*)) إلى التستاوتي ليخبره، بما سمعه في حقه، من الشيخ الكبير (... أما بعد كتابكم وصل إلى الشيخ، وقال جعلك الله نورا يستضيء بك أهل المشرق والمغرب)⁽³¹⁾. وهناك رسالة قصيرة أخرى، بعثها إليه ما أسماه التستاوتي بـ (الفقيه الصالح سيدي عبد الرحمان اليعقوبي^(*))، وفيها (...أما بعد جزيت خيرا، ووقيت ضيرا ونسأل الله أن يجعلك شمساً يستضيء بك أهل المشرق وأهل المغرب، وهذا من كلام الشيخ).

(29) الرسالة الحادية عشرة/ النزهة 1/ ورقة 79 ص 155.

(30) المحاضرات ص / 37 (نشر حجي، الرباط).

(31) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 22/ ص 42.

(*) من فقهاء الزاوية الناصرية، وهما من المقربين إلى الشيخ محمد ابن ناصر الدرعي.

إلى أن يقول في نفس الرسالة (ونعلمك بأن سيدي الحسن أثنى عليك خيرا وكذا سيدي الصغير بن الولي أبي عمرو....)(32).

ونتوقف عند هذه الشهادة، دون غيرها لنحاول موضعها في الإطار الصوفي الكامل ذلك أن ابن ناصر، وهو العارف بكلام القوم وبلاغته يدرك الفرق بين عين المعرفة، ونور المعرفة، فالْيوسي موجه لأن يكون كما هو، وكما سيكون، بترجيح كفة العلم، في الميزان على كفة الحقيقة الصوفية. أما التستاوتي، فسالك مجدوب، ومشذود إلى عين الشمس الحمئة في سماوات التصوف والاشراق. ولقد أدرك التستاوتي بعين بصيرته حقيقة الميزان الذي تصدر عنه أحكام شيخه في حقه وحق أمثاله، كالْيوسي وغيره يقول في رسالة له طويلة إلى الهشتوكي : (والشيخ رضي الله عنه كانت تختلف أحواله وتصرفاته، باختلاف الأشخاص، فما وقع له معي خلاف ماوقع له مع الشيخ أبي علي سيدي الحسن بن مسعود اليوسي...)(33).

وتبعا لهذا الاختلاف، في التكوين والمشرّب والغاية — بالإضافة إلى طموح هذا وتشوف ذاك — فلا بد أن يحصل يوما ما، من شأنه أن يكدر صفاء السماء بينهما ولو بسحب عابرة.

ورجوعا إلى ما قلناه عن علاقة التستاوتي بأولاد اليوسي، وكيف استمرت إلى ما بعد وفاة اليوسي الوالد، في (النزهة) رسالة إلى أحد أولاد اليوسي — وكان على قيد الحياة — ولعله محمد اليوسي الأكبر تقول الرسالة (من أحمد بن عبد القادر، كان الله له، إلى أخيه وسيده كان الله له، إلى أخيه وسيده السيد محمد بن مسعود، رزقنا الله وإياكم الموافقة فيما يحبه ويرضاه، سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أما بعد، فهذا هنا مسألة معتاصة، لم يجد الخبر لها خلاصة وقد علمتم أم أمور الغيب خارج عن الفتوى، ومن لم ينظر لحقائق الأشياء بنور بصيرته، فحسبه النظر إلى ظواهرها بنور العلم مع تحسين سريره، وقد غبنا في محبتك وما ظننا إلا انا وإياكم شيخان) ثم يتعرض التستاوتي إلى ذكر السبب، ومنشأ الخلاف بينهما، وهو على ما يبدو من سياق اللفظ والمعنى، يوحى بتنازع المشيخة الصوفية (وبأي وجه يغضب والدك على من لم يصله من أصحاب الشيخ ويأنف ممن

(32) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 22 ص 42.

(33) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 45 ص 87.

وصلنا الله أمره بذلك فنسلم تسليم أم إسماعيل عليه السلام، هو شيء مستنده الاجتهاد، ومنع الواردين زيارة غيركم، مشعر بتزكيتمكم لأنفسكم... وما يدريكم أن المدد منا وإن كانت الزيارة لكم... فما لنا والتعرض لهذه الأمور التي توجب المقت... (34).

وهناك أكثر من قرينة، توحى بأن الرسالة كتبت بعد وفاة ابن ناصر الكبير، حيث خلفه من بعده ولده أحمد، لأن مثل هذه المنافسة الصوفية ستظهر جلية أيام تولي أحمد بن ناصر المشيخة الناصرية من بعد والده، وستسبب النزاعات والمنازعات بين المريدين الكبار الذين أظلتهم قبة الزاوية الناصرية وحتى بين اليوسي وبين الخليفة أحمد ثارت السحب والغيوم العابرة، احتفظ كتاب (النزهة) ببعض أثرها.

ومهما يكن من تقييم لهذه الظاهرة فإنها لا تخرج عن محيط عصرها سياسيا وثقافيا، لأن المتصوفة في هذا العصر كانوا يشكلون مع غيرهم مثلث السلطة والنفوذ.

تلك باختصار شديد، خيوط عامة للقصة التي سجلت العلاقة الوطيدة بين التستائوي وأبي علي اليوسي، وعندما سنتعرض، إلى دراسة رسائل النزهة، فإن تلك الخيوط ستمتد أكثر فأكثر، والسؤال الذي حيرني، وأنا أتبع مراحل هذه العلاقة، من خلال الأشعار والرسائل والتقاييد (36) هو الآتي :

لماذا لم يخصص التستائوي، لأعز أصدقائه ومرشديه ولو بضعة أبيات تذكر فيه المحاسن والفضائل، كمرثية يقدمها بين يديه، وهو مسجى في التراب، والحالة أن التستائوي، قد نظم، في موضوع الرثاء القصائد والمقطعات، والجزء الثاني من النزهة شاهد على مشاركته في هذا الفن الرثائي، بطريقته الخاصة.

وهناك أكثر من احتمال لتبرير الصمت الذي قوبل به موت اليوسي، أو حادثة

(34) ن م 1 / ورقة 57 / ص 111.

(35) نزهة التستائوي 1 / ورقة 49 / ص 95 (في رسالة من التستائوي إلى أحمد بن ناصر يقف فيها : منتصرا لليوسي).

(36) في باب التقاييد من نزهة التستائوي، ج 2 / ورقة 5 ص 7، رسالة صغيرة استفتى فيها علماء عصره، في موضوع فقهي محض، وكان من جملة الذين أفتوا بعلمهم الإمام اليوسي.

الوفاة إذا صح التعبير، هذه الحادثة التي اختلف حولها دارسوا اليوسي، فالبعض منهم أنكروا هذه الدعوى، واعتبر القول (بأن وفاته لم تكن طبيعية، وأنها كانت بتدبير من ولي القبيلة قوله في عهد الذين نقلوها ممن تستهويهم الاغرابات والاشاعات)⁽³⁷⁾، والحجة التي يستند إليها صاحب الاعتراض، هو أن اليوسي، كما ورد في رسالة له يشعر بمحبة داخل قلبه تجاه السلطان، ويكفي لدحض هذه الحجة، اعتبار تلك المحبة صادرة من طرف واحد هو اليوسي، كعالم مشحون بالأخلاقيات والمثل السامية.

أما أرباب السلطان، فإن الغاية عندهم تبرر الوسائل، بمختلف مستوياتها، الشريفة منها والوضيعة، انطلاقاً من القانون السياسي الذي لا يرحم أحداً : كان عالماً فاضلاً، كاليوسي وأبي الفضل جسوس العالم الشهيد، أم قائداً محترفاً، يشارك في صنع الحبل السياسي الذي سيلوي عنقه في آخر المطاف^(*)

أما الذين وقفوا متسائلين عن حادث الوفاة، فليس لهم من حجة ملموسة سوى الإشارة الدالة، التي أوردها القادري في طرة جانبية من «النشر الكبير» والتي تنص على أن صاحب الترجمة — اليوسي — قد (وثب عليه اللصوص وقتلوه، وأصبح مقتولاً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وترك المؤلف التنبيه على هذا لجهل من وثب عليه، قيل أنه ولي أمر القبيلة)⁽³⁸⁾

وبهذا الاستطراد، عن وفاة اليوسي وموته، وبالطريقة التي اختلف في مقاصدها وغاياتها يتبادر إلى الذهن هذا السؤال : هل كان التستاوتي على علم بالكيفية التي تم فيها موت صديقه الكبير ؟ ولكنه أخفاها على الناظرين في «نزهة الناظر» ؟ أم

(37) مجلة المناهل ع 15 / 79، (عدد خاص باليوسي) بطاقة في منتهى الطاقة/ عبد الهادي التازي.

(*) تعرضت كتب التاريخ إلى محنة هذا العالم الشهيد، وهو من تلامذة اليوسي. وفي «إتحاف» ابن زيدان دفاع عن جده السلطان إسماعيل (الإتحاف/ 4، ص / 110)؛ وألحق ابن زيدان التبعة على حاكم فاس آنئذ، القائد عبد الله الروسي. انظر قصة المحنة في الاستقصا 7 / 94. وانفرد تاريخ الضعيف بالحادث الشهير وتفصيله الناشئة عن مسألة «تمليك العبيد» انظر : «تاريخ الضعيف» ص 83 وما بعدها نشر دار الماثورات.

(38) انظر رسائل اليوسي 1 / 15، وانظر (عبقريّة اليوسي) للدكتور الجارري ص 28، ومعتمدها «النشر الكبير» مخطوط خ. ع رقم 2253، وأضافت الأستاذة القبلي مصدر آخر، هو شرح ابن سودة لرائية اليوسي ص/ 32.

أن الصمت الذي التزم به — حيال هذا الموضوع — هو من صنع الظروف الغامضة والخفية كذلك ؟ إذ ليس في «النزهة» بالاشارة والتلميح مايفيد بأن اليوسي قد توفي تحت وطأة الملابس المتداخلة، ولكن هذا لا يستبعد الاحتمال الملفوف بالغموض، ذلك أن التستاوتي — بدوره — قد امتحن على يد السلطان إسماعيل، بعد وفاة اليوسي بعامين فقط. وخلال العام الأول من سجنه نظم رجال ممتع الاسماع، وقد ألحق بهم شخصيات عاصرها أو سمع عنها، وكان من بينهم صديقه اليوسي. وفي تعليقه على بعض الأبيات، يقول عن اليوسي (ومات بتاميزميت قريبا من السيد أبي علي، على مقفله من الحاج بعد المائة الحادية عشرة وفي أوائل الثانية عشرة، جمعنا الله وإياه في دار الكرامة، آمين⁽³⁹⁾). فهل تنطوي عبارات التستاوتي على شيء من «حتى» كما يقال ؟ والحالة أنه استعمل لفظ «ومات» بدل «توفي»، وماذا تعنيه كذلك هذه العبارة : «جمعنا الله وإياه في دار الكرامة، آمين» ؟

وإذا كان — لي — من تعليق، على هذه النازلة، فإني أميل إلى القول، بأن صمت التستاوتي، وما أعقبه من أيام السجن ولياليه، إضافة إلى صيغ التأويل الواردة في ترجمة اليوسي بقلم صاحبه كل هذا وذاك يوسع من دائرة الاحتمالات المحيطة بالموضوع.

وقد استأنف التستاوتي الحديث عن علاقته بأولاد اليوسي بعد خروجه من السجن، حيث أرسل تعزيتة إلى ولد اليوسي محمد الصغير، معزيا في شقيقه محمد الأكبر.

ولقد سبقت رسالته هذه، رسالة محمد الصغير إليه، يقول التستاوتي (وكتب لنا ولده السيد محمد الصغير — أصلحه الله — بعد وفاته رضي الله عنه... وفي آخر الرسالة المحملة بعبارات التقدير والتمجيد والتنويه يلتمس ولد اليوسي منه الدعاء والنصح الخالص (وادع سيدي لغلامك بالإعانة على أداء الحقوق المفروضة والمحبوبة المبلغوضة وأن يجيرنا من خداع النفس، وأن يلطف بنا في الحياة وبعد حلول الرمس، وقد تنفست مع مولاي في هذه البطاقة، والا فلست من هذه الساقاة، وأنا على محبتكم ومودتكم..

(39) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 163 ص/ 324 (قسم المنظومات).

ياموقظي من غفلتي ومنهي من رقدي
أوقد لنا من نوركم قبسا يضي وجنوتي
كيفما نفوز بقربة وبعطفة وبمنحة
وارحم بفضلك غربتي وتفردني، هم وحدتي⁽⁴⁰⁾

ولقد ظل التستاوتي، بالنسبة للأسرة اليوسية الأب النصح، الصديق، ففي الرسالة التي أومأنا إليها، في تعزية أخيه الأكبر نجده لايفك في اسداء النصح والارشاد الخالصين، وليس عجبا أن تتضمن الرسالة عبارات التحذير اللطيف والتنبه الخفيف (وأنزهكم، يقول التستاوتي، أن نقنعوا بسابق الجاه، أو أن تكفوا بما تقدم من الارتفاه، أو تحيدوا طريقة والدكم، أو تطهروا خلاف ماكان يظهر أسلافكم لقاصدكم أو يغرنكم إقبال الناس (عليكم)، أو تملوا إلى الدنيا... ولا تغتروا بمدح العامة، ولا بثناء الخاصة حتى تروا الأمر عيانا ... وبئس الرجل من يقول كان أبي واتقوا الله ما استطعتم،... وأحسنوا إلى أصحاب والدكم، رحمه الله، وإلى أولاده وبناته وأزواجه وخدمه وكل من انتسب إليه... وكونوا مع الزمان وأهله وعامته وخاصته على حذر فإن الأمر خلاف ما تظنون في كل شيء...). ويختم رسالته التي احتزلناها لغاية وظيفية بالشعور الذي يساور كل رجل، مخضته الليالي والأيام، صقلته التجارب والحن وقد أدى ما عيله من الحقوق والواجبات تجاه أسرة يكن لها كبير التقدير وعظيم الاحترام (ولا أظن أني قصرت في جانبكم في هذه النصيحة، بل أتيت مالكم علينا من الحقوق⁽⁴¹⁾) ولعلها الرسالة الأخيرة في النزهة تناولت العلاقة بين أسرة اليوسي والشيخ التستاوتي، ذلك أن وفاة ولد اليوسي الأكبر، كانت حوالي 1107 كما في الاعلام، في قسم (المحمدون)،⁽⁴²⁾.

وخلاصة القول في آخر هذه العجالة، أنه يمكن القول بأن علاقة اليوسي بالتستاوتي من القضايا التي ظلت غائبة تماما عن الدراسات التي تحدثت عن اليوسي، له صاحبه التستاوتي فالحديث عنه كالحديث شبه المقطوع.

(40) نزهة التستاوتي 1/ ورقة 71/ ص 114 (71/ 140).

(41) ن م 1/ ورقة 57 ص 112/ 113.

(42) الاعلام (نشر عبد الوهاب بن منصور) ج 6/ ص 7.

وانه من نافلة القول الحديث عن اليوسي، وقد صاحبهنا وصاحبنا في هذه النزهة منذ اللحظة الأولى في رحلتنا العلمية هذه. وبخصوص رسائله «المنسية» في المجموعة التستاوتية، فطالما لوحنا إلى قيمتها كعمل يضاف إلى صنيع المحققة الفاضلة، والجامعة لرسائل اليوسي⁽⁴³⁾.

ومن باب التذكير فقط، فإن نزهة الناظر، كمصدر مرجعي لمجموعة من رسائل علماء العصر ومتصوفيه، تبدو أكثر قيمة باحتوائها لعدد غير يسير من رسائل اليوسي. وما أدراك مااليوسي. ويكفي أن ننظر في الفهرس الاحصائي لرسائل النزهة، ليتبين لنا الدور المرجعي لهذا المصدر، فرسائل اليوسي إلى صديقه التستاوتي، تضاهي في عددها أحد عشر كوكبا والشمس والقمر.

فالثلاث عشرة رسالة — منسية — كفيلة بالكشف عن جوانب ذاتية وسياسية واجتماعية في حياة هذا العبقري، الذي وجه الثقافة في عصره، بتفاعل عضوي لايجارى، وقد تنبه إلى هذا الدور الخطير، الأستاذ «جاك بيرك» في كتابه عن اليوسي، كواحد من المثقفين الذين ساهم في إبراز المشاكل الثقافية للعصر⁽⁴⁴⁾ ومن هذا الجانب الهام، فإن الكثيرين ممن يهتمهم أمر اليوسي، سيستبشرون برسائل اليوسي المنورة بها نزهة التستاوتي. وإذا كانت — لدي — كلمة أقولها، في هذا التقديم، فهي نابعة من القيمة الذاتية لهذه الرسائل، لما كان يربط بين الرجلين من وشائج الصداقة والقرى الأمر الذي يساهم في الكشف عن معطيات لا نعثر عليها في رسائله المنشورة، وجلها سائرة في فلك التربية والتوجيه، سياسيا واجتماعيا وصوفيا. وقلما تصادفنا في (رسائل اليوسي) المطبوعة والتي فاقت الستين رسالة، ما من شأنه أن يضيء الجوانب الشخصية الكامنة وراء الأحداث والمجتمع والسياسة. اللهم إلا ما نثره اليوسي من تنف لاترقى إلى مستوى الاضاءة الكاشفة،

(43) رسالة واحدة، عثرت عليها في طلعة المشتري، من اليوسي إلى التستاوتي — وتعتقد المحققة أنها «نسخة فريدة» ص 469.

(44) انظر كتاب المستشرق الفرنسي (جاك بيرك)...

Berque (j). Al-Voussi, Problemes de la culture Marocaine au 17 ème siècle Paris 1958.

عن حياته العالية، عن هواجسه، عن بسطه وفرحه، عن جده وظرفه، عن صرامته ولياقة تصرفه، ... إلخ الجوانب التي لا يتكاشف بها شخص إلا مع من يقاسمه في السراء والضراء.

هذا عن الجانب الداخلي لهذه الرسائل.

أما الجانب الآخر، الأدبي، فإن هذه الرسائل تتفاوت من الخطاب البلاغي إلى الخطاب العادي، وبهذه الثنائية يكون اليوسي قد كسر النمط الاخواني للرسائل، انطلاقاً من روح العصر ومتطلباته.

ولا ننسى، ونحن نلوح — فقط — إلى القيمة الأدبية لرسائل اليوسي في النزهة المادة الشعرية التي تخللت بعض الرسائل، ما خللت منه نسخة الديوان الحجرية، ونحن إذا أضفنا المقطوعات الشعرية هذه، مع القصائد الأخرى التي راجع بها التستاوتي، وهي موجودة في القسم الثاني من النزهة — قسم الاشعار — إذا قمنا بهذا العمل، فإننا سنكمل العمل الذي قام به الباحث التونسي في رسالته العلمية عن اليوسي وديوانه⁽⁴⁵⁾. ولا أظن أنه رجع إلى نزهة التستاوتي المعتمدة في بحثنا (نسخة تطوان) قصداً الاطلاع الكامل على شعر الرجل.

وإذا، فإن القيمة المرجعية، لنزهة الناظر، تتجلى أكثر، في رسائل اليوسي المنسية وقصائده المخفية.

وحسب التستاوتي هذا التوثيق والفضل.

ومن الصعوبات التي تواجه الباحث في هذه الرسائل خلوها من التوثيق الزمني، على عكس صاحبه التستاوتي الذي كان يمتلك الاحساس بالزمن، وجاءت رسائله وقصائده في غالب الأحيان مصدرة أو مذيبة بتواريخ الكتابة والارسال. ولو قدر لرسائل اليوسي أن تؤثر، لاستطعنا أن ندرك جانباً من الغموض الذي يكتنفها، خاصة منها التي تعبر عن أشياء تشير بطريقة ما، إلى حدث من الأحداث. وقد

(45) هو الأستاذ عبد الحميد محمد المنيف، والرسالة نوقشت بكلية الآداب بالرباط.. وقد نشر مؤخراً فصلتين، من النشرة العلمية لكلية الزيتونة، بتونس عن «المغرب الأقصى» في القرن الحادي عشر الهجري من خلال محاضرات اليوسي ع/ 7 و 8 عام 1405 الموافق 1984 وعمل هذا الباحث يضاف إلى البيبليوغرافيا العلمية عن اليوسي.

لا يمكن فهم أبعادها إلا بالمقارنة مع أجوبة التستاوتي أو بعض رسائله، وهي قليلة⁽⁴⁶⁾ وأحيانا يكون اليوسي مجيبا عن رسائل، ولا يريد الإفصاح عن موقف معين.

وكان اليوسي يلف معانيه أحيانا مسحة صوفية، تزيد الفكرة — التي في النفس — غموضا على غموض. مما يفسح المجال للظن والتأويل. والغالب على هذه الرسائل الملفوفة بخرقة القوم الصوفية، قد صدرت في الفترة التي أعقبت تخريب الزاوية الدلائية وترحيله إلى مدينة فاس أو هي صادرة عن الفترة التي كان السلطان إسماعيل يتعقبه بالمتابعة والترحيل. ولعل من رسائله الأولى هذه التي يخاطبه فيها — مازحا — بـ «الطفل الزكموط» داعيا له فيها أن يرزقه الله «شبعة زبد وعسل» في إثناء نظيف. (من الحسن بن مسعود إلى الطفل الزكموط، أبي العباس سيدي أحمد بن عبد القادر التستاوتي، رزقك الله شبعة زبد وعسل في إثناء نظيف، وعلى أهلك ورحمة الله وبركاته. أما بعد، فقد عمت الفتنة وحمت المحن، واللطف على كل حال، ونحن فيما بين ذلك تتلون، فتارة يشهدنا فنقول، كل فعلك جميل، ولكن عافيتك أوسع، أو نقول الأمر أمرك، وها أنت ترى وتسمع، أو نقول أين جوارك أين غيرتك؟ أو نقول من يعزنا ان اهتتنا؟ أو نحو هذا، وتارة يغيبنا، فنقول، تعدى فلان، وفعل فلان...) وان نفس اليوسي، من خلال العبارات والألفاظ لتبين كأنها مشدودة إلى المد والجزر داخل الحدث الموصوف. (واعلم ان البلاد قد خرب، والجار قد انتهب وكنا نحب خرابه وما كنا نحب انتهابه، والأمر أمره، ولم ندر، ما أراد الرجل بهذا الفعل، هو إخراج الرعية من الحرم لاغير، أم إخلاء الموضع فقط، فنزل التخريب بهذا القدر فإن تم له ازداد إلينا، فكل ذلك محتمل..). ويختم اليوسي رسالته القصيرة بسؤال الحيرة عن السر الذي وراء التخريب والانتهاب (وبالجملة، فلا ندرى اشر اريد بمن في الأرض، أم أراد بهم ربهم رشدا..)⁽⁴⁷⁾

وليس بخاف على القارئ المتتبع لأحداث هذا العصر، ان المؤشر الواضح في

(46) عدد رسائل التستاوتي إلى اليوسي لا يتعدى سبعا، حسب ما في الزهدة، من نسخة تطوان، وهي أوفى النسخ.

(47) زهدة الناظر، 1/ ورقة 70، ص 138.

الرسالة يتجه نحو التخريب الذي أصاب الزاوية وأصحابها وان «الرجل» جاء عرضاً، في السياق متخفياً ومختفياً، هو الرجل الذي أمر بتخريب الزاوية الدلائية. وقد بكاهها اليوسي بقصيدته الرائية فتكون — إذا صح الاستنتاج — هذه الرسالة بمثابة استنكار آخر للموقف.

وإذا كان اليوسي مازحاً له في الرسالة السابقة فناده بالطفل الركموط فإنه في رسالة أخرى يصفه بـ (ثمره الفؤاد وفلذة الأكباد) ويشتم من سياقها انها جواب على رسالة وصلت إليه من التستاوتي، يخبره فيها بحال أزعج خاطره، وفي ذلك يقول اليوسي (فإني لم أغب غفلة عنك، ولا عدم مبالاة — معاذ الله —، وإني لأسأل الطير لو تكلم عنكم، وما خفيت عني أخباركم... والله لولا العيال في الخلاء ما تأخرت عن كتابكم طرفة عين بنفسي، وقد ذكرت ذلك لولدكم، وقد وقع في أمر عظيم حين قرأته، ثم فوضت الأمر إلى الله، واكتفيت بالدعاء، عن ظهر الغيب، ثم تزلت أهوال واثقال، ومات من مات من ممالكنا ومن تعلق بنا ممن بلغكم، ومات من طلبتنا جماعة، رحمة الله على الجميع. وقد عظم وجدي على الطلبة، ثم خف الوجد، بل أوجب السرور والطرب ماشاهدنا فيهم من الخير بحمد الله، فما ظنك بجماعة شباب، اجتمعوا على غير قرابة ولا نسب، فيقيمون الدين : من مات منهم أو من جيرانهم جهزوه أحسن جهاز، وصبروا حتى إذا مات آخر جهزوه، ولا فرار، بل صابرون محتسبون، مذعنون لأمر الله..)⁽⁴⁸⁾ وبعتمادنا على بعض القرائن والمؤشرات، يمكن لنا أن نضم الإطار الزمني للرسالة ولو على سبيل التقريب :

(1) فالرسالة تتحدث عن الموت الجماعي بالبواء والطاعون

(2) وهي تشير صراحة إلى المكان الذي حل فيه الموت :

(والزاوية الخلفونية، لم تزل عامرة بحمد الله، يطعم فيها الطعام، ويؤذن في مسجدها، وتقام الصلاة وفيها كان هذا الموت، فادع الله بالدفع)⁽⁴⁹⁾

(48) نزهة الناظر، 1/ 70، ص 138.

(49) انظر جواب الكتاب في (رسائل اليوسي) 171/1 (فخرجت بإذن من سيدنا ونزلت بالشعب الذي كنت فيه، وبنيت دويرات بغير مؤنة واتسعت وجعلت لنفسني موضعاً وباباً.. وبنيت بيتاً ملتصقاً بالمسجد..)

3) والرسالة أيضا تشير إلى أن الشيخ (لم يصل إلينا) كما يقول اليوسي. ولعله الشيخ محمد ابن ناصر، وقد توفي سنة خمس وثمانين وألف.

والسؤال متى خرج اليوسي من فاس متوجها إلى محل إقامته بـ «خلفون» ومتى كان هذا الطاعون ضاربا أطنابه في هذه المنطقة ؟

ان المؤرخين والقادري منهم، لم يتحدث عن الطاعون، إلا في عام 1083، وعام 1088 وعام 1096 .. إلخ لقد خرج اليوسي من فاس، أثناء الحصار المضروب عليها عام 1083 وبعد أن نقض أهل فاس البيعة بالخلاف، كما في جواب الكتاب. ثم توجه إلى المنطقة المشار إليها في الرسالة.

وبما أن وفاة الشيخ ابن ناصر، تزامنت وعام 1085، فإن اليوسي، في آخر هذه السنة أمر بالرحيل من خلفون، كما تدل على ذلك أبيات التستاقوي الشهيرة⁽⁵⁰⁾

وعلى أية حال فالرسالة لها ارتباط بفترة قلقة من حياة الرجلين معا، وخاصة اليوسي الذي تعقبته المتابعات السلطانية. وإذا وصلنا إلى الرسالة الحادي عشرة، والتي هي جواب من اليوسي على كتاب وارد من التستاقوي عام 1088 يستفسره فيه عن معاني وردت في بيت من الشعر البربري، فانا سنعرف جانبا آخر من حياة الرجل، (ورد علينا الكتاب، والخيال قد دخلت البلد، فصادف موضعه، وطابق مضربه، غير اني عندما سمعته فزعت وتحيرت، فتارة أقول، هو خطاب وارد على أهل المنزل لأنهم كانوا يراعون في ودائع الناس، من زرع وسمن وغير ذلك، وتارة أقول، هو وارد علي، لأنني كنت أرعى في الفتوحات والأرزاق الواردة من أيدي الناس، وذلك مزاحمة للجنابة السلطانية، فلا بد من منافسة أرباب الدولة بحكم العادة، إلا من رزقهم الله بفضله..)⁽⁵¹⁾ ويستطرد اليوسي، بعد هذا الاعتراف بمزاحمة أهل السلطان، إلى سرد حكايتين، تاريخهما يعود إلى عهد السلطان محمد الشريف، أيام كان اليوسي في الزاوية البكرية (فكانت زوجتي أم الأولاد تحدثني، وأنا بالزاوية البكرية، عن بعض النساء الفلاليات، انهن جعلن

(50) النزهة 2/ و35 من قسم الاشعار.

(51) (52) من نفس الرسالة، من النزهة 1/ و79، ص 155 وما بعده : ن م، والاحالة.

يهازلن صبيا لهن، وذلك في مدة السلطان محمد الشريف، فقلن له «يا فلان تكبر وتصير شيخا، أي من أشياخ القبائل» فقال منكرا «عليهن» ايه، أكون شيخا فيقتلني مولاي محمد ويعلق اليوسي على هذه الحكاية، وهو يخاطب التستاوتي فانظر إلى الصبي الأول، رأى أن الرئاسة، وهي أعظم أنواع البلاء الدنيوية مجلبة للحتف، وهو أعظم الهلاك، وذلك لما طرق سمعه ان فلانا من الأشياخ قتله السلطان، فاستقر ذلك في ميزه، وعلم ان الخمول أجدر بالسلامة⁽⁵²⁾

وأما الحكاية الثانية، فيحكىها عن بنت له صغيرة. والغاية من الحكايتين هو ما تفيدته المعاني في البيت البربري المستفسر عنه. ويستخلص اليوسي من ذلك كله هو ؟ (ان متاع الدنيا لا يتركه القوي للضعيف، فلا حاجة لطلبه ولا فائدة في تمنيه).

وقيمة هذه الرسالة، لا ينظر إليها إلا من هذه الزاوية، وهي الخطابات العادية، في أسلوبها وشكلها، ولكنها تضمنت بعض الحقائق ما كنا لنعثر عليها إلا في رسالة كهذه ذات البعد الشخصي المحض، والمخاطبات بين الرجلين — كما نعتقد — نابعة من صفاء الطوية المنشودة في كل صداقة وفي كل صديق. إذ لولا هذه المكاشفة بين الصديقين لما فهمنا دلالة هذه العبارة المازحة (وإن زاد أكلك وجماعك، فابشر، فإن الصوفية يأكلون وينكحون، والله يفتح عليك بامرأتين بارعتي الجمال، إحدهما لقلبك من بنات آدم، والأخرى لقلبك من بنات ماء الغيب، وادع الله لي أنا أيضا بذلك..⁽⁵⁴⁾)

وقد عبر التستاوتي عن الحب العميق الذي يربطه باليوسي، في أبيات له مثبتة في قسم الاشعار ومنها :

إيأي إيأكم وإياكم أنا فكأننا وكأنكم أمر⁽⁵⁵⁾

إلا أن اليوسي، كشخصية متوازنة، اعتبر صديقه التستاوتي مغاليا في حبه. ولاشك أن الرسالة الثاني عشرة، تتضمن الجواب العقلاني عن هذا الحب (وأنت عندي، — يقول اليوسي — اليوم هو أنت بالأمس، وماكنت تدعي من محبتي

(54) نزهة الناظر 1/ و 70 ص 138

(55) نزهة الناظر، 2/ و 53 ص 102 (قسم الاشعار)

حق، ولم يزل كذلك، وكنت تغالي في ذلك، وأنا عارف انه كذلك، وان صدوره منك إما مبالغة ولا تخرج عن الصدق، وأما حال غالب والحال جنون، وقد رفع القلم عن المجنون، حتى يفيق، فأنت معذور..(56)

ثم يلجأ اليوسي ليحلل الظاهرة، من منطق عقلائي تحليلي، فيقول (ولو تأمل الغالط حيث يقول لصاحبه «أنت أنا وأنت أنا» انه لو رقد إلى جنب صاحبه فلذغت احدهما حية، فهل يصيح ويتلون جلده، هل يتلون جلد أخيه أيضاً، ويجد من الاوصاب ما يجده المملوغ لأنه يحبه ؟ هيئات ذلك، وإنما يجد ألماً في قلبه على قدر حبه، ويقول «لا حول ولا قوة إلا بالله».(57)

والرسالة، كاملة يتفلسف فيها اليوسي في موضوع الصداقة والحب، فتارة يكون عقلائياً، كما سلف، وتارة يكون صوفياً حلولياً لغلبة الثقافة الصوفية عليه. وهذا لا يمنع اليوسي من التذمر مما أصاب التصوف في عصره، حيث كثرت المشيخة والمزارات (التي هي مجامع الأوباش) حسب تعبيره في هذه الرسالة (وقولك، فإذا فرغت من شغل الزرع خرجت للزيارة) ولعمري لو حصل هذا لأغنى عن السفر، ولأوجب صيحة حول الزرع تكون وشيكة بالاستجابة. فالله حاضر ناظر، وقد يكون محل الانسان أقرب الفراغ سره من المزارات التي هي مجامع الأوباش والرقباء، والشأن هو الاضطراب أين ما كانت وتعالى الواردات الإلهية ان تأتي إلا بغتة، لئلا يدعيها العباد بوجوب الاستعداد(58)

وفي الختام :

هذه أفكار عامة عن رسائل اليوسي ولم نختَر منها إلا ما يدل على قيمتها المرجعية في كتاب نزهة الناظر. ولم يخطر بالبال أننا قد استوفيناها بالدراسة والتحليل، حيث أننا نؤمن بأن اليوسي كظاهرة ثقافية في عصره، لا يمكن اقتحام شخصيته من جانب واحد، تجزأ هنا أو هناك، في رسائل أو قصائد.

(56) من الرسالة الثانية عشرة، في النزهة 1/ و85، ص 167 — 158

(57) وقد وردت الرسالة في كناشة الخافي الخطية — بقلمه، ورقة 5

(وهي في ملك محمد الوافي العراقي الحسيني)

(58) من الرسالة الثانية عشرة، في النزهة 1/ و85، ص 167 — 168

وقد وردت الرسالة في كناشة الخافي الخطية بقلمه، ورقة 5 (وهي في ملك محمد الوافي العراقي الحسيني).

وما قمنا به في هذا التعريف، لا يخرج عن الإضافة المكملة لرسائل اليوسي الكاملة. ولن يتأتى هذا إلا بالبحث عن رسائل أخرى محجوبة في مظان المخطوطات المغربية، كمراسلاته مع العياشي، والشيخ محمد بن ناصر الدرعي وغيرهما. والإشارة إليهما واردة وموجودة⁽⁵⁹⁾.

(59) انظر «الثغر الباسم في جملة كلام أبي سالم» مخطوط ع/ رقم (304/ ك) ص 179 وانظر طلعة المشتري 1/ ص 261 وفي «اتحاف المعاصر» اجوبة من الشيخ محمد ابن ناصر على رسائل من اليوسي هي في حكم الضياع.

مقالات وأبحاث حول

القراءة للثرائف

و
التعريف به

بين ابن دراج القسطلبي وابن هانيء الحكمي أبي نواس

د. عبد الله الطيب

جامعة الخرطوم — السودان

مدار هذا الموضوع على الموازنة بين رائيتي أبي نواس وابن دراج، وقد اشتهرت الأولى، فجوريت بها الثانية فنالت عند أهل الأدب إعجابا عظيما والأولى عندي أفضل وأعمق من حيث حقيقة الشاعرية، ولا يفض ذلك عجب من قدر الثانية أي فيها من البراعة مقدار ضخيم.

أبدأ بالنظر في نص رائية ابن دراج من حيث صحة قراءته إذ ذاك أدخل في موضوع هذه الندوة، وقد حقق ديوان ابن دراج (ت 421 هـ / 1030 م) الأستاذ الأديب العلامة الدكتور محمود علي مكّي وصدر في طبعته الأولى سنة 1381 هـ / 1961 م بدمشق. وقد بذل في التحقيق جهدا واضحا تناول فيه قراءة النص والنظر في شتى المصادر من أجل توثيقه ثم شرح غريبه ومفاهيمه والتعليق التاريخي والتراجم المفيدة.

وقد بدت لي في قراءة النص ملاحظات منها مايلي :

(1) ص 298 البيت الثاني :

ولم تر جري طير السرى بحروفها فتنبئك إن يمنّ فهي سرور
ذكر المحقق أن الأصل «إن يَمَنّ» قال وقد آثرنا قراءة اليتيمة ومعنى يَمَنّ سرّت يمينا، أقول هذا وجهه الذي قال به واضح ولعله لو تمسك بالأصل لكان ذلك في باب التحقيق أصوب ومن تأمله وحَب المعنى به أكثر استقامة، إذ قول «طير السرى، ما أراد به إلا السرى نفسه وهو في هذا كقول أبي تمام.
أنيطت من قلبي لرأيك مشرعاً ظلت تحوم عليه طير رجائي

فَطَيَّرَ الرجاء هُنَّ الرجاء نفسه شَخَّصَهُ الشاعر هذا التشخيص افتناناً منه وإيغالاً في الاستعارة. وحروف السرى هُنَّ الركائب. فَيَمِّنُ أصلح في هذا الموضع، أي إن يمين العامري وأَرْضُهُ ولا معنى للميامنة والمياسرة ههنا لأنه لا يَأْمُلُ عند العامري إلا السُرور ونجح المطالب.

(2) ص 299 :

تَبَوَّأَ ممنوع القلوب ومُهَّدَتَ له أذْرُعَ مَحْفُوفَةً وصدور
معنى محفوفة في هذا الموضع غير واضح، إذ الأذرع تحف به فهي حافة لا محفوفة. ومعقوفة التي في الهامش أشبه بصحة المعنى والوصف إلا أن خشونة لا تناسب جَوْدَةَ صناعة القسطلِي وصَقْلَهُ. وهل الأصل «محفوفها» فإن التاء المربوطة في الآخر ربما اشبه أمرها هي والهاء الطالعة التي هي ضمير تأنيث ؟ لعل محفوفها أن يستقيم بها المعنى ورنه الإيقاع وجودة اللفظ ولكن لاسبيل إلى القطع بذلك إلا أن يرره شكل الخط ولا نستطيع بَعْدُ أن نتجاوز الاجتهاد الذي احتواه المحقق إذ دقة نظره في الأصل ليست موضع شك عندنا والله أعلم.

(3) ص 300 :

ولو بَصُرْتُ بي والسُّرى جُلَّ عزمي وجرمي لحنان الغلاة سمي
نجد الهامش (4) لحنان بالمهلة قال المحقق وهي تصلح للمعنى، ولم يبين وجه صلاحها أهي من الحنين أم من الجَنِّ بالخاء المهملة المكسورة وهم ضرب من الجن. هذا وقوله «والسرى». جُلَّ عزمي يحتاج إلى شرح وتوضيح إذ لا يكون له وهو يسري بقية من هم النفس غير مشغولة بالسرى وهو ألا يخفي شُغْلُهُ الشاغل. ولعل ههنا قصدا من الشاعر إلى لون من الاستعارة، جعل السُّرى جلاً لعزمته (بضم الجيم وفتحها) وهذا كقول غيلان :

وتيهاء يُودي من أسقاطها الندى عليها من الظلماء جُلَّ وخذق

(4) ص : 301

وَأَيُّ فتى للدين والملك والندى وتصديق ظن الراغبين نزور
قلت الوجه (نصب) «أَيُّ» لمكان (نزور) في آخر البيت فهي معمول لها وهي لها الصدارة كما لا يخفى وأحسب هذا من خطإ المطابع.

(5) ص 303 البيت السادس

وناداك يابن المنعمين ابن عَشْرَةَ وعبد لنعماك الجسام شكور
هي ابن عسرة بضم العين وسكون السين المهملّة بعدها عنى الشاعر بذلك
نفسه، وأحسب أن الضبط إما خطأ مطبعي وإما توهم الناسخ ومن يكون تبعه
أن المراد الإشارة إلى الصغير الذي قال فيه من قبل : «وفي المهد مفهوم للنداء
صغير، ولا يكون من في المهد ابن عشرة، إلا على تأويل أن الشاعر قد طال
غيابه في طلب الرزق حتى صار ذلك الصغير بعد عهد المهد ابن عشرة، هذا
بعيد والوجيه إن شاء الله تعالى ما قدمناه : «ابن عُسْرَةَ» الشاعر نفسه. ص :
303 السطر الثامن وهو البيت :

ومن دُون سِتْرِي عِفَّتِي وتَجَمَّلِي لَرَيْبٌ وصَرَفٌ للزمان يجور
في الهامش (1) قال المحقق : «في الأصل أريب ولعل الصواب ما أثبتنا.

قلت أحسب أن ههنا وهماً، إذ الأصل عندي والله أعلم — أصح. أول ما
يلاحظ على هذه القراءة دخول اللام على الخبر على نحو القول الشاذ :

«أم الجليس لجوز شُهْرَبَة

والشدوذ ينبغي أن يُتجنب، خصوصاً حين نقرأ لشاعر نعلم أنه صنّاع، قويٌّ
في العربية، ملتزم بصحة الإعراب ولو قرأنا «أريب، كما في الأصل كان المعنى
مستقيماً أي من دون سِتْرِي العفة والتجمل للذين عندي رَجُلٌ أَرَيْبٌ — عنى
نفسه.

على أن في النفس شيئاً من هذه التثنية، وقد يكون أوقع في الوهم ضرورتها
ذكر الشاعر للعفة والتجمل فيتوهم المتوهم من ذلك أن لكل منهما سترًا يستر
الشاعر.

والوجه الصائب عندي أفراد الستر مضافاً إلى ياء المتكلم — فتكون القراءة
هكذا :

ومن دون سِتْرِي عِفَّتِي، وتَجَمَّلِي أريبٌ، وصَرَفٌ للزمان يجور
أي أنا عفيف أجعل العفة دون أستاري، ولي صبر جميل وتَجَمَّل أريب، تجمل
ليس عن ضعف وهوانٍ ولكن عن لبابة وفضل فتجمل أريب، مع عفتي التي

دون ستري، وبالرغم من تجملِي الأريبِ اللبيب، هذا الزمان يرينني بصروفه
الجائرة، الوار إما عاطفة مستأنفة للكلام بعدها وإما حالية والوجه الأول أصح
وأجود عندي في الإعراب، وصَرَّف مبتدأ سَوَّغ الابتداء به وصفه وعموم معناه
ومعنى المباغنة الذي فيه — أي ومع هذا يجوز صرف الزمان من حولي ويدهمني.

(7) ص 303 آخر بيت فيها :

فقد تُخَفِّضُ الأسماءُ وهي سواكِنٌ وَيَعْمَلُ في الفعل الصحيح ضَمِير
الوجه فقد تُخَفِّضُ بالبناء للمفعول يعني عند التقاء الساكنين كقولنا «مَنْ
الرَّجُلُ» ويغير الضمير آخر الفعل المبني الصحيح كقولك ضَرَبُوا وضَرَبْتُ.

(8) ص 304 البيت الثاني :

حنانيك في غفران زَلَّةٌ تَائِبٌ. وإن الذي يَجْزِي به لغفور
ههنا خطأ مطبعي إذ الصواب : «يَجْزِي» بالزاي لا الراء، أي إن الذي يجازي
الزلة بالغفران حين يأتيه صاحبها ويمجزمه الله ثواب ذلك والله غفور رحيم — قوله
يجزى به، أي يجزي بغفران زلة من يزل. أي إن غفرت زلة تائب بمقرب إليك
من زلة زلها فإن الذي سيجزيك ثواب ذلك رب غفور يغفر لك ما كان لك
من ذنب، ومناسبة هذا البيت لما قبله غير واضحة فلعله ضاعت من القصيدة
آيات إذ كَانَ السياق بعد قوله :

وضائل قدرِي في ذراك عوائق جرت لي برحا والقضاء عسير
فيه اضطراب والله أعلم.

خلاصة الموازنة

حذا أبو نواس رائيته حذوا على بائية علقمة، جاراها في الوزن وفي رقة القافية،
وعند الأخفش أن هذا قد يكون ضربا من التقفية أحيانا — ثم حذا على نموذج
أسلوبها، بدأ كبدها بعَزْلٍ يُخَالِطُهُ كَالْيَأْسِ ثُمَّ أَضْرَبَ عنه إلى نوع من التَّسْلِي
والحكمة.

وإني لَطَرَفُ العين بالعين زاخر فقد كاد لا يخفى على ضمير
ثم انتقل إلى ذكر الرحلة البعيدة المدى إلى ممدوحه كما فعل علقمة وأطال حيث
اختصر علقمة ثم جرى علقمة بَعْدُ في ذكر نَصَب الرحلة وأخطارها وعدد

المواضع حتى بلغ مصر ثم ختم بخاتمة مدح ورجاء، كما فعل علقمة — في القصيدة بعد حرارة من عاطفة وتخللها نظرات من (الحكمة وتلميحات إلى ما كان من واقعيات السياسة ومكايدها تقلبات حظوظ رجالات الدُول. ولم يخلُ كل ذلك من تيار أسفٍ وثُبوءٍ خَوْفٍ يُوجي بها الشاعر كأنَّهُ هاجس.

هذا ابن دراج حدو أي نواس وكأنه لم ينظر إلى نموذج علقمة وخلط أداءه بتفصيل عَبَّاسي المعدن كما كان يقع في أوصاف البحري إذ يذكر هيبة الخلافة ووفودها وما يَقَعُ في حَضْرَةِ الخليفة من أبهة الملك وجلالة مَعَارِضِهِ. وفَصَّلَ ابنُ دراج خطابه لزوجته وتصويرَه لصغيره ثم أَتْبَعَ ذلك وَصَفَ السفر. وقد جعل ابن دراج نفسه مَرَكَزاً يدور حوله المقال والغناء الشعري في بَابِي خطابِ الزوجة ووَصَفَ مشقة السَّفَرِ كليهما، وما كذلك صَنَعَ علقمة إذ جعل ناقته هي مدار القول ومحوره، ونظر إلى ذلك أبو نواس فحمل الرِّجال هُنَ مدار الحديث، خرجن من عَرَقُوفٍ حتى جُزِنَ الفَرَمَا، ولم يَخُلْ آخر كلام ابن دراج على جودته من استثمار أُسَى سَبَبِهِ الحاجة إلى السؤال وما يخالطها من زَلَّاتٍ وإِذلال. علقمة وأبو نواس مرتفعان إلى مستوى رفيع مشرف من ذُرَا الإنسانية وبطولتها المثالية. ابن دراج متقن ولكن صوته محصور في مشاكل الذات فذلك يمنعه من حاق الارتفاع — هذه خلاصته والتفصيل فيما بعد إن شاء الله تعالى.

موازنة بين رائيتي أبي نواس وابن دراج

أولاً، رائية أبي نواس :

هذا أبو نواس رائيته حَذَواً ذكياً ذَا تَصَرُّفٍ، لا محاكيا محاكاة عمياء، على بائية علقمة بن عبدة :

طحابك قلبٌ في الحسانِ طروبٌ بُعَيْدَ الشبابِ عَصَرَ حان مَشِيبُ
جاراها في الوزن ورنه القافية. وقد ألمع الأخفش في قوافيه إلى أن رنة القافية ووزنها ربما يُنْيِثُ عليه القوافي، واستشهد بقصيدة منها البيت.
فَبَيْنَاهُ يَشْرَى رَحْلةً قَائِلٌ لِمَنْ حَمَلَ رَحْبَ المِلاطِ نَجِيبُ

وفي القوافي ذميم في قوله :

.....وبيعه إذا راح يتاع القِلاصَ ذَمِيمُ
وغيرها مما آخره لام أو راء.

وقد رشّد أبو نواس إذ تنكّب نفسَ قافية علقمة فباعده ذلك عن قوة الارتباط بمحاكاتها في كلمات القوافي والمعاني كما لا يخفى تصاحب الكلمات، فبنشأ من ذلك مفارقة من الشاعر لإلهام نفسه، واحتباس لها عند ضروب إلهام الشاعر الذي هو يجاريه، وهذا ما وقع لشوقي كثيرا في مجاراته للبحترى وابن زيدون ومما لم يسلم منه أكثر من جاروا البردة، وهذا باب واسع.

وحذا أبو نواس بعدُ فُصولَ قصيدته على نحو مما عليه فصول قصيدة علقمة. ونستعير قولنا «فصول» هنا من حازم في منهاجه، حيث تحدث عن مذهب الوحدة في القصيدة واستشهد ببائية أبي الطيب.

أغالب فيك التشوق والشوق أغلب

وقد عرضت في الجزء الرابع من كتابي المرشد لهذا المعنى وأشرت إلى أن حازماً رحمه الله استفاد من الفصل القصير الذي تحدث فيه ابن رشيق عن تماسك الربط في عينية النابغة التي منها بيته المشهور :

وإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المتأى عنك واسع

وكيف أنه خلص فيها من معنى إلى معنى في إسماع ومن غير تكلف.

الفصل الأول من كلمة أبي نواس يبدأ من المطلع إلى قوله

ذرني أكثر حاسديك برحلة إلى بلد فيه الخضيب أمير

وفيه بابان، الأول هو هذا الغزل المشوبُ اقترابه بابتعاده، وإقدامه بإحجامه.

أجارة بيتينا أبوك غيور وميسور ما يُرجى لديك عسير

هل عُمُرُها من ضمنها وصدها هي، أو من جراء خوفها غيرة أبيها. زعم الشارح أن مراده ببيتينا، قال أراد أنها جارة له في الدار وجائرة له في النسب أي هل من أهله — ولعله يكون أقرب من هذا أنه عني أنها جارة له بيت بيت — فعلى هذا يكون المعنى : أجارة بيتنا كما نحن جيران بيتها، فهذان بيتان، وافتن

أبو نواس بعبارة بيتنا، وهذا الوجه الحسابي النزعة المنطقي الذكاء مما كان يعتمد إليه، وهو بعد القائل :

كذلك الثلج بارد حار

والقائل : فتقدمته بخطوة القبل

والقائل : حتى تولد أنوار وأضواء.

أي ياجارتنا أبوك غيور ولا سبيل إليك، وأنت لست كما قال :

فإن كنت لاخطا ولا أنت زوجة فلا برحت دوني عليك مستور

ولكأن قوله : «فإن كنت لا غلما ولا أنت زوجة، فيه نوعٌ من حكاية للصد

الذي صدته عنه.

وعلى هذا التأويل فقوله : «أبوك غيور» زيادة جاء بها الشاعر من عنده لما أحس الرفض والردّ من قبل المحبوبة، صدك هذا لا لأنك ترفعت عني، ولكنه بسبب خوفك من أبيك الغيور، لولاه لكان منك نوال — أهكذا كتبت عليّ الحرمان :

وجاورت قوماً لاتزاور بينهم ولا وصل إلا أن يكون نشور

وَإِذِ الصَّدُّ لَا مَفْرَءَ مِنْهُ فليكن هو أيضا ذا صَدٍّ وكبرياء على نحو ما وصى به

ليب : فاقطع لبانة من تعرض وصله

فما أنا بالمشغوف ضربة لازم ولا كل سلطانٍ على أمير

والباب الثاني من قوله :

وإني لطرف العين بالعين زاجر فقد كدت لا يخفى على ضمير

كما نظرت والريخ ساكنة لها عَقَبْنَاهُ أُرْسَاغُ الْيَدَيْنِ نَزْصُ

طوت ليلتين القوت عن ذي ضرورة أزعج لم ينبت عليه شكر

فأوفت على علياء حتى بدا لها من الشمس قرن والضرب يمور

تقلّب طرفاً في حجاجي مغارة من الرأس لم يدخل عليه ذرور

تقول التي من بيتها خف مركبي عزيز علينا أن نراك تسير

أما دون مصر للغنى متطلب بل إن أسباب للغنى لكثير

فقلت لها واستعجلتها بوادر جرت فجرى في إثرهن عبير

ذريني أكثر حاسديك يرخله إلى بلدٍ فيه الحضيض أمير

هذا البيت مقطع ونهاية الغزل كما قول علقمة حيث قال :
فدعها وسلّ الهمّ عنك بحسرة كهملك فيها بالرّداف خبيب
إلى الحارث الوهاب أعملت ناقتي لِكَلْكَلِها والقصرين وجيب
مقطع ونهاية لنسيبه، وتمهيد لفصول الرحلة والمدح، وتنبيه إلى مكان المندوح
من قصته هو، حيث أعرض عن باطل الغزل وأقدم على جدّ من الأمر، مُعملاً
ناقته في طريق مرهوب إلى الحارث الوهاب.

نسيب علقمة في فصله بابان، أولهما فيه المباحدة المعبر عنها بتقدّم السن،
وانكسار الشباب، والمقاربة المعبر عنها بتقلب القلب إلى الهوى، ولا كاسر عواطف
الغرام.

سقاك يمانٍ ذو جيٍّ وعارض تحف به جُنَحَ العشى جنوب ثم يزجر الشاعر
نفسه عن هذا التهافت.

سقاك يمانٍ ذوحبي وعارض تحف به جُنَحَ العشى جنوب

ثم يزجر الشاعر نفسه عن هذا التهافت
وما أنت أمّا ذكرها ربعيةً يُحِطُ لها من ثرمداء قليب
جعل أبو نواس مكان هذا قوله :

فإن كنت لاخلما ولا أنت زوجة

فأنت كربيعة علقمة لاسبيل إليك — ثم ما أنت وهذه السفاهة ؟

وأخذ علقمة في بابٍ من الحكمة قديم، فإن تسألوني بالنساء الأبيات وتصرف
أبو نواس فأعرض أن يرق مرق محاكاة للحكمة للعلقمية فيزل به فاكتفى بالوحي
والإجماع

فما أنا بالمشغوف ضربة لازم ولاكل سلطان عليّ قدير
وإني لطرف العين بالعين زاجر فقد كاد لا يخفى عليّ ضمير

قوله : «فما أنا بالمشغوف» إنما هو كقول علقمة «فدعها» مولد منه ناظر إليه،
وقوله وإني لطرف العين إلخ» كقول علقمة «فإن تسألوني» — جعل علقمة نفسه
حكيمًا يُسأل فيجيب ويؤين، وجعل النواصي نفسه لهيباً زاجراً يستشار فيصدر
عن فراسته المستشير.

خبيّر بنو لهبٍ فلاتكُ مُلغياً مقالة لهبيّ إذا الطير مرّت
 اكتفى أبو نواس بمجرد الإشارة إلى أنه زاجر حكيم ولم يفرّع على ذلك مقال
 حكمة عن الحب وعن الغيرة — غَشِيَّ على نظرته إلى قول علقمة بانصرافه إلى
 صفة نظرته الفارسة حين يستشف بواطن الأمور من مجرد الملح. ونموذجه في
 الصفة الذي حذا عليه قوله «كما نظرت والريح ساكنة لها» إلى قوله «تقلب طرفاً»
 حجاجي مغارة، مأخوذ من ذي الرمة وبعضه من دالية طرفة — وفي أبي نواس
 عمّد فني يتعمده إلى الإشارة والأخذ والتضمين الحاذق لمحاسن عبارات القدماء
 — النعت المشار إليه من ذي الرمة قوله :

نَظَرْتُ كما جَلَى على رأس زَهْوَةٍ من الطير أفنى ينفض الطلّ أزرق
 طراق الخوافي واقع فوق رُبْعَةٍ ندى لَيْلِهِ في ريشه يترقرق

وذو الرمة حاكي زهيراً
 أهوى لها أسفع الحدين مطرق ريشَ القَوادِم لم ينصب له الشبك
 ولكنه جعل صقره ساكناً واقعاً فوق ربيعة، حيث جعل زهير صقره مطارداً للحمامة
 في حركة سريعة مثيرة — قول أبي نواس «والريح ساكنة لها» مأخوذ من ذي الرمة،
 وتصرف حيث جعل النعت لعقاب «عقنباء» أرساغ اليدين نزور — وأما الأخذ من
 طرفه فحيث قال في الناقة :

وعينان كالمأويتين استقرتا بكهفي حجاجي صخرة قلت مورد

وفي كلا يأتي غزل أبي نواس كناية كما في كلا بابي غزل علقمة — محجة
 علقمة فيها كالرمز إلى هيبة ممدوحه الملك الحارث الذي كما هو وهّاب مؤمّل،
 هو أيضاً فارس الجون الذي فعلت خيله برهط علقمة الأفاعيل، وقد جعل علقمة
 معشوقته المصارمة ربعية، ولم تكن ربعية تميم محبة إذ كان حلفها وضلعها مع اليمن.
 جارة بيتي أبي نواس شيء غامض مكثي بها عن شيء تعمد أبو نواس غموضه
 — هل عنى البرامكة فقد ذُكر أنه كان منحرفاً عنهم ؟ أم هل ياترى عن دار
 الخلافة وما كان من نهى أمير المؤمنين له عن الخمر مما يدل على أن ههنا كناية
 بلا ريب تصرّحه أن ههنا حسناء ولكنّ دونها أخطاراً، فذلك صارفه عن الغزل
 كما صرف علقمة عنه انحسار شبابه وقلة ماله.

ونظر ابن درّاج إلى صاحبة أبي نواس إذ عدلته على نية السفر، وهو باب
قديم منه قول الأعشى :

تقول ابنتي حين جد الرحيل أَرَانَا سَوَاءً وَمِنْ قَدِيمٍ
أَبَانَا فَلَا رِمَتْ مِنْ عِنْدَنَا فَإِنَا بِخَيْرٍ إِذَا لَمْ تَرَمِ
وَيَأْتِنَا لَا تَنْزِلُ عِنْدَنَا فَإِنَا نَخَافُ بِأَنْ تَخْتَرِمَ

وقد أضرب ابن دراج عن بداية غزلية كنائية، ذات تأمل حكيمي أو كحكمي
كما فعل علقمة وأبو نواس من بعد. وركوبه نفس بحر أبي نواس وقافيته كان
قد كان مانعا من أن يأخذ المأخذ، إذ مذهب المعارضة والمجارة الذي ذهبه يقتضي
استشعار ضرب من تحدّد يتحدّى به شيطانُ شعره شيطان شعر أبي نواس. ولا تخلو
البداية بمحض النسيب ذي التذلة والحنين كما فعل علقمة وكما فعل أبو نواس، من
رقة تباين معنى التحدي والاعتداد بقوة الشاعرية القاصدة إلى المعارضة والمجارة
المبارية التي تزيد التفوق أو تدعيه :

دعي عزمات المستضام تسير فتنجد في عرض الفلا وتغير
لعل بما أشجّاك من لوعة النوى يعز دليل أو يُفكُّ أسير
ألم تعلمي أن الثواء هو التوى وأن بيوت العاجزين قبور
ولم تزجري طير السرى بحروفها فتنبئك ان يمن فهي سرور

ذكرنا من قبل أن الأصل يممن ونضيف هنا أن فتح الهمزة أشبه بالسياق من
كسرهما. قوله «بحروفها» عني به الإبل واحدها حرف ومنه نكتة الحريري عن
الحرف المحبوب والحرف الحلوب. وفي العبارة أيضا استخدام لدلالة «بحروفها»
على حروف «السري» وهي السين والراء والألف اللينة — والسرّ والسرّي يدلان
على المَسْرّة فحروف التسري سرور، وقد قصدن نحوك فتفاءل من أجل ذلك.
قوله «ولم تزجري» لا يخفى أن فيه نظرا إلى قول النواسي من قبل «وإني لطرف
العين بالعين زاجر».

تخوفي طول السفار وإنه لتقيل كف العامري سفير
عنصر المفاجأة وتقدمة الخلوص إلى الغرض كالمفقود ههنا. أظهر منه معدن
التصنيع، والأرب إلى التخلص على طريقة :

فاستضحكت ثم قالت كالمغيث يرى ليث الثرى وهو من عجل إذا تُسبا ههنا.
أبو نواس وعلقمة كلاهما يخلصان إلى الغرض بقوة ومفاجأة يجعلان ذلك كالتنبية
بين حلاوة النسب وجزالة الوصف لموضوع الرحلة والجد.

إلى الحارث الوهاب أعملت ناقتي

ذريني أكثر حاسديك برحلة إلى بلد فيه الخضيب أمير
وأطال أبو نواس بعد ذلك في المدح شيئاً، واستعار هذا الفصل الذي عجل
به واعترض قبل وصفه رحلته تأدياً به جرياً على عادة زمانه من إظهار الملق،
والمبالغة في التعظيم. علقمة يبين أنه قاصد عن عمد إلى همام وهَّاب ينتظر منه
عطاءً وجاهاً وكرمًا ثراً، ولكنه مُقدِّمٌ إيجاب حق على هذا الهمام الوهاب بذكر
مالقى من مشاق في الطريق إليه

إليك أبيت اللعن كان وجيفها بمشتبهات هولهن مهيب
هدائي إليك الفرقدان ولاحب له فوق أضواء المكان علوب
بها جيف الحسرى فأما عظامها فيبيض وأما جلدها فصليب
ترادى على دمن الحياض فإن تعف فإن المندى رحلة فركوب

أما في زمان الخضيب فقد كان المدوح واجب الحق على الشاعر. على الشاعر
أن يتحمل المشقة وأن يتزود الملق — لهذا احتاج أبو نواس أن يشفع قوله «ذريني
أكثر حاسديك، بتفصيل ويسط القضية ويُسرُّ به المدوح :

إذا لم تزر أرض الخضيب ركابنا فأني فتى بعد الخضيب تزور
فتى يشتري حسن الثناء بماله ويعلم أن الدائرات تدور

الدائرات التي تدور هي هذه النكبات التي كانت قبل أن ينجو منها وزير
أو ذو منصب في الدولة كبير. الشاعر الفحل هو وحده الذي يقدم على الجهر
بمثل هذا القول الصادق. يمثل هذه الحكمة. ورب غيره لا يقدم كما أقدم أبو نواس
على هذه المقالة : «ويعلم أن الدائرات تدور» على طول نفس ابن دراج وكثرة
فصول مديحه وتنوعها، لم يقدم على عبارة ربما ارتعد سامعها رهبة مما تضمنته
من خفاء ريب الغيوب واستحالة دوام الحال على السراء والاستعلاء.

فما جازه جود ولا حلّ دونه ولكن يسير الجود حيث يصير

ومع الجود الشجاعة والنهوض بعبء الدولة وحسن الغناء والإعانة لأمر المؤمنين حيث استعان به

وأطرق حيات البلاد تحية خصيصة التصميم حين تسور سموت لأهل الخوف في دار أمنهم فأضحوا وكل في الوثاق أسير إذا قام غنته على الساق حلية لها خطوة بين الفناء قصير فمن يك أمسى جاهلاً بمقالتني فإن أمير المؤمنين خبير ومازلت توليه الفضيحة يافعاً إلى أن بدا في العارضين فتير إذا غاله أمر فإما كفتيه وإما عليه بالكفى تشير

في الديوان المطبوع «غاله» بغين معجمه ولا يستقيم المعنى بها فالصواب أنها مهمة، أي إذا ثقل عليه أمر واشتد أعتته بكذا أو كذا، أما إذا غاله أمر فتلك نهاية كما لا يخفى.

نظر أبو نواس إلى مدح علقمة صاحبه حيث قال :

فقاتلتهم حتى اتقوك بكبشهم وقد حان من شمس النهار غروب
تخشخس أبدان الحديد عليهم كما خشخشت يئس الحصاد جنوب
رغا فوقهم سقت السماء فداحض بشكته لم يستلب وسليب
كأنهم صابت عليهم سحابة صواعقها الطير هن دبيب

وصف علقمة القتلى دون الأسرى، وذلك أن أخاه شأساً كان من الأسرى وكان يريد خلاصه وتجشم الرحلة الشاقة من أجل ذلك. وأما أبو نواس فقد فر من دوائر بغداد، وأبى الخلافة فيها الغيور، إلى أمل عند الخصيب، وعسى أن يكافئه بهذا التنويه بما هو عليه من الجد والتشمير وحسن التضحية لأمر المؤمنين.

نظر ابن دراج إلى حديث أبي نواس إلى امرأته التي من بينها خف مركبه، فوعدها الغنى وتكثير الحاسدين لها بعد إنجاح مقاصدها من الرحلة الخصبية. ولم يعد ابن دراج امرأته أكثر من أنه سيقبل كف القامري. جعل تقبيل كف العامري رمز النجاح

دعيني أرد ماء المغاور أجنا إلى حيث ماء المكرمات نخير
هنا مجارة لمفاوز علقمة، والقصد إلى الصناعة والمحسنات اللفظية لا يخفى :

واختلس الأيام خلصة فاتك إلى حيث لي من غدرهن خفير
عنى واختلس الفرصة التي تواتي من الأيام. والعمل ظاهر كما ترى.
فإن خطيرات المهالك ضمن لراكبها أن للجزاء خطير
حتى علقمة على إيجازه عاد فقرر عصا التنبيه لمدوحه في معراض ثقته للرحلة
والمخاوف وذلك حيث قال :

ترادى على دمن الحياض فإن تعف فإن المندى رحلة فركوب
فلا تحرمني نائلا عن جنابة فإني مرؤ وسطا لقباب غريب
وأنت امرؤ أفضت إليك أمانتي وقلبك رتبني فضعت ربوب
على أن هذا على صراحته في طلب النائل، ماعدا أنه تمهيد لما كان حقا علقمة
معنيا به وهو أن يفك الملك أخاه وأسرى تميم

ونظر ابن دراج بعد تعريفه بالتأمل وزعمه أن السفار سفير إلى تقبيل كف
العامري الذي سيكون له خفيرا من غدر الأيام متى انتهز هو من الأيام فرصة
الرحلة إليه فاختلسها، إلى قول النواصي :

تقول التي من بيتها خف مركبي عزيز علينا ان نراك تسير
أما دون مصر للغنى متطلب بلى ان أسباب الغنى لكثير
فقلت لها واستعجلتها بوادر جرت فجرى إثرهن عبير
ذريني أكثر حاسديك برحلة إلى بلد فيه الخضيب أمير

الحوار هنا حي، مفعم بصدق النعت لعواطف المرأة المودعة، ومع الإيجاز المحكم
حكاية صحيحة للسياق وطريقة الحوار التي يقع مثلها من المرأة المعنية — عزيز
علينا أن نراك تسير — أما دون مصر — بلى ومع بلى إن أسباب الغنى إلخ «بوادر
من مدامع، ومع المدامع الأنوثة الدال عليها هذا العبير الجاري مع المدامع
وذلك حيث يقول :

ولما تدانت للوداع وقد هفا بصبري منها أتة وزفير
لم ييك أبو نواس كما بكت صاحبتة، ولكنه عمد إلى تخفيف أساها وتسليتها
— أما ابن زريق فأسلوبه خطابي الرنة ليس فيه من لفح العاطفة ما في كلام أبي

نواس. وكأنه في حرصه على الصناعة حرص على أن يأخذ من ابن زريق
البغدادي :

وكم تشبث بي يوم الرحيل ضحى وأدمعي مستهلات وأدمعه
وكم تشفع بي ألا أفارقه وللضرورة حال لا تشفعه
وقد وسع ابن زريق ما أوجزه أبو نواس — ومع هذا لعله لم يبلغ في الرقة،
على جودة ما قاله، مبلغ أبي نواس في :

فقلت لها واستعجلتها بوادٍ جرت فجرى في إثرهن عبير
ذريني أكثر حاسديك ...

قولة ذريني إلخ «الطف وأرق من» وللضرورة حال لا تشفعه» وهذا أشبه
بقول كثير :

إذا ما أراد الغزولم يثن همهم حصان عليها عقد در يزينا
وإنما وصف كثير حال أمير محارب وذكروا أن عبد الملك تمثل به كما أرادت
زوجه أن تثنيه فلم لم يستجب لها

بكت فبكى مما شجاها قطينها

ثم التفت ابن دراج إلى أزيغب أبي نواس الذي «لم يبيت عليه شكير» وأخذ
أبو نواس من نعوت علقمة وذو الرمة لأفرخ النعام
يأوى إلى حسكل زُغرٍ حَواصله كأنهن إذا بركن جرتوم
جاءت من البيض زُغراً لالباس لها إلا الدهاسَ وأم برة وأب
وأخذ أزيغبه من الخطيئة :

زُغب الحواصل لاماء ولا شجر

وجعل ابن دراج فرخ النواصي طفلاً في المهدي :

تناشدني عهد المودة والهوى وفي المهدي مغموم النداء صغير

جىء بهذا المغموم الصغير ليرتفع بصناعة ابن دراج درجة علي أبي نواس، وقوله
«تناشدني إلخ» خطابي كأنه تفسير وترجمة لقول أبي نواس، فقلت لها واستعجلتها
بوادٍ» وقد ألح ابن دراج على معاني الصنف عند هذا الصغير
عني بمرجوع الخطاب ولفظه بموقع أهواء النفوس خبير

وكان ابن دراج ذا أطفال ونفس مما كان يعتريه من التأثير ببكاء الطفل وبغامة تحسه في قوله «ولفظه بموقع أهواء النفوس خبير»

تبوأ ممنوع القلوب ومهدت له أذرع محفوفة ونحور

سبق الحديث عن قراءة هذا النص واقترحنا «محفوفها» ولكن الثقة بدقة المحقق في قراءته يجعلنا نتردد شيئاً في ترجيح الأخذ بهذا الاقتراح ولعل القراءة له والله تعالى أعلم.

تبوأ ممنوع القلوب ومهدت له أذرع محفوفة ونحور يجعل «مهدت» للمعلوم وأذرع فاعل ومحفوفة من مضاف (محفوف) مفعول به (مهدت) وضمير يعود على الصغير والخطأ قد يقع بإعجام الهاء كأنها تاء مربوطة وقد يكون هذا خطأ مطبعة

فكل مغدّاة الترائب مرضع وكل محيّاة المحاسن ظير

وقد غلا ابن دراج هنا، إذ هو فقير وقد جعل لصغيره أكثر من مرصفة وأكثر من ظئر وكلهن غوان حسان. وماعدا الصغير — إن كان هذا أحد أطفاله — أن تكون له مرضعة واحدة وظئر واحدة هي أمه — أم هل أراد أنه من اهتمامه به وحبه له، لا يرى امرأة بالغة ما بلغت من الحسن والتغذية ممن حولها، فوق أن تكون له مرضعة أو ظئرا ونحو هذا يوشك أن يدخل في باب ماعابه المعري على ابن هانيء أنه رحي تطحن قرونا

عصيت شفيع النفس فيه وقادني رواح لتدآب السرى وبكور وطار جناح الشوق بي وهفت بها جوانخ من دعر الفراق تطير لكن ودّعت مني غيورا فإنني على عزمي من شجوها لغيور وأبت غيور التواسي إلا أن يقحمها ابن دراج ههنا ليطيل بها نفس قوافيه ثم أخذ ابن دراج في وصف الرحلة وما عانى فيها من مشاق — كان أبو نواس أحذق إذ جعل نفسه، نظر كما جلت العقاب يكنى به عن العزم، ويليّ القوت عن ذي الضرورة، ما أجمعت عليه نفسه من التصميم وألا يلين للباكية ذات الأزيغ ذي الضرورة.

وكان علقمة أحذق من ابن دراج إذ صرف المشقة والماء الآجن إلى الناقة وجعل الناقة رمزا عن نفسه :

فأوردتها ماء كأن حمامه من الأجن حناء معاً وصبيب
ولكن ابن دراج إنما كان يريد أن يظهر براعته وجودة تصنيعه. وقد كان في
الزمان الذي نعت مثله ابن الرومي فقال :

وإذا امرؤ مدح امرءاً لنواله وأطال فيه فقد أطال هجاءه
لو لم يقدر فيه بعد المستقى عند الورود لما أطال رشاءه
وقد نجح ابن طباطبا مدّاح زمانه أن تصاغ المعاني نثراً ثم تنظم، وفي هذا من
التكلف مافيه. وأحسب أن الناقد الانجليزي كولدرح أصاب حيث ذكر أن القصة
المنثورة. إذ نظمت لم تكن نظماً شعرياً حقيقياً — إذ النظم الشعري الحقيقي
الوزن جزء من كيانه لا يتجزأ ولا ينقسم.

ولو شاهدتني والصواخذ تلتقي علي ورقراق السراب يمور
أسلط حرّ الهاجرات إذ سطا على حر وجهي والأصيل هجير
ولا يكون الأصيل هجيراً. ولكنه أراد المبالغة في نعت ما قد يعتري من الومد
في صيف بعض بقاع إسبانيا. وليس فيها ما يبلغ حره ما وصفه الشنفرى مثلاً
إذ يقول :

ويوم من الشعري يذوب لوابه أفاعيه في رمضائه تتملل
وما وصفه علقمة إذ يقول :

وناجية أفنى ركب ضلوعها وحاركها تهجر فدؤوب
تتبع أفياء الظلال عشية على طرق كأنهن سبوب
إلى هنا نظر ابن دراج في أصله الذي كهجير.

فأوردتها ماء كأن حمامه من الأجن حناء معاً وصبيب
ثم يمضي ابن دراج في نعت المشقة على ما أخذ فيه من المبالغة.

واستنشق النكباء وهي بوارح واستوطىء الرمضاء وهي تفور
وللموت في عيش الجبان تلون وللذعر في سمع الجري صفير
هكذا وما رأى إلا أنه قد وقع خطأ مطبعة ههنا، وأن الصواب إن شاء الله
أن نقرأ :

وللموت في عَيْن الجبان يمُون

ومن العجب أن يكون هذا نهارا إلا أن يكون الشاعر قد أراد ذكر مايقع في النهار من قتال. وأشبه عندي أنه لما ذكر الرمضاء طافت بخياله صور تلون الحرباء وصرير الجندب وما أشبه أو كما قال كعب :
يوما يظل به الحرباء مصطخدا كأن ضاحيه للشمس مملول
وفي هذه الملة قوله : كما تلون في أثوابها الغول.

والغول إنما تتلون ليلا، والحرباء تتلون نهارا — فجعل الشاعر ذلك كله على وجه المبالغة مما يصور به تلون الموت في عين الجبان وصفير الخوف في سمع الجريء — وأخذ الصفير من صرير جنادب كعب وغيلان وغيرهما من القدماء.

ليان لها أنى من الضيم جازع وأنى على مضي الخطوب صبور
أمير على غول التناثف ماله إذا ريع إلا المشرفي وزير
ولو بصرت بي والسرى جل عزمي وجرسي لجنان الغلاة سмир
وأعتسف المومة في غسق الدجى وللأسد في غيل الغياض زئير

وما للغياض والغلاة — على أنه لا يخلو من أن يكون قد وصف انتقالا من مكان مقفر إلى آخر ملتف النبات. والغالب على إسبانيا أنها كانت كثيرة الغابات، ما عراها منها إلا إسراف فيليب الثاني في قطعها ليصنع أسطوله الضخم «الأرمادا» فيما ذكروا، فعلى زمان ابن دراج لم يكن الأمر كذلك. وأكثر هذا التصوير مستعار من شعر قدماء الجاهلية والإسلام من أمثال رؤبة وذو الرمة بعد زمان لبيد وزهير.

وصفة الليل التي جاء بها ابن دراج أجود مما كان فيه من صعقة النهار وفيها نفحة أندلسية :

وقد حومت زهر النجوم كأنها كواعب في خضر الحدائق حور
ودارت نجوم القطب حتى كأنها كؤوس مها والى بهن مدبر
والهما البلور

وقد خيلت طرق المجرة أنها على مفرق الليل البهيم قشير
أي شيب — وهذا مفرقه هو لامفرق ليل سراه.

أما أبو نواس فقد جعل — كما قدمنا — إطالة المدح شيئا طرفا من حذوه

على مفاجأة علقمه وخلوصه إلى غرضه حيث قال هذا : «إلى الحارث الوهاب أعملت ناقتي البيت» وحيث قال هو : «ذريني أكثر حاسديك برحلة البيت». ثم إنه جعل مكان صفة مشقة السفر نوعاً من المرح والخفة والنشاط إلى لقاء الممدوح. في قول علقمة :

إلى الحارث الوهاب أعملت ناقتي لكلكلها والقصر بين وجيب
معنى من الخفة والنشاط والطرب إلى قصد الممدوح. هذا النشاط وهذا الطرب المَرَح في القلب ذي الآمال. ولكنَّ الراحلة وراكبها كليهما طليحان، وهذا المعنى وضحه علقمة لم يَجِدْ عنه في النعت الموجز الخفيف الذي جاء به :
بها جيف الحسري فأما عظامها فيبيض وأما جلدها فصليب
أما أبو نواس فقد أوجزه وجاء به — في هذا الإيجاز — على وجه التشبيه الذي لا يخلو من تصوير فيه فكاهة :

إليك رمت بالقوم هوج كأنما جهاجها تحت الرحال قبور
كأن أعناقها ورؤوسها معا شواهد قبور — ثم استمر في نعت روح النشاط بتعداد مراحل السير ومنازله، يوحى في ذلك إليك بسرعة الحركة والتنقل :
إليك رمت بالقوم هوج كأنما جهاجها تحت الرحال قبور
رحلن بنا من عَفَر قوف وقد بدا من الصبح مفتوقاً لأديم شهير
أي عند الفجر الأول.

فما نَجِدْت بالماء وحتى رأيتها مع الشمس في عيني أباغ تغور
زعموا أن أبا نواس قال : حرصت على أن يقع في هذا الشعر عين أباغ فامتنعت عليّ فقلت في عيني أباغ. قال الشارح وعين أباغ ليست بعين ماء وإنما هو وادٍ وراء الأنبار على طريق الفرات. وعندي أن هذا الخير فيه نظر إذ عين «أباغ» غير ممتنعة في هذا البيت، ويُزاحف الكُف وهو مقبول وعليه بيت امرئ القيس

ألا رب يوم لك منهن صالح

وقد انتصر له المعري في رسالة الغفران، ومثل هذا لا يغيب عن أبي نواس وأستاذه خلف من تلاميذ الخليل.

وغمرن من ماء النقيب بشربة وقد حان من ديك الصباح زمير
وما خلا أبو الطيب من نظر إلى ههنا في بيته :

قطعت بها البيداء حتى تغمرت من النيل واستندرت بظل المقطم
وقد عدد أبو الطيب المواضع هاربا من كافور كتعداد ابن هانيء لها في هذه
الرائية قادما إلى الخصيب وفي كلا التعدادين قصد الشاعرين إلى تصوير الحركة
والجد والنشاط في السير.

ووافين إشراقا كنائس تدمر وهن إلى رغن المدخن صور
الرعن أنف الجبل. وقد فاتنا أن نشير إلى أن قول أبي نواس من قبل، في «عيني
أباغ» وجه في الدلالة على الموضع وما حوله، ذكروا نحو ذلك في بيت عترة.
كيف المزار وقد تربع أهلها بعنيزتين وأهلنا بالغليم
فقالوا إنما هي عنيزة واحدة فتنى للدلالة على الموضع وما حوله، أو قل على
الإقليم كله كما نقول نحن الآن. ويجوز أن أراد أبو نواس إلى نوع من الافتتان
البارع — أي غارت الإبل في عين أباغ الواد، وغارت الشمس في عيني أباغ
العين الحمئة القرآنية

يؤمن أهل الغوطتين كأنما لها عند أهل القوطتين ثور
أي ثارات. قال الشارح والغوطة غوطة دمشق فثناها بما إلى جنبها فالعجب
له كيف غاب عن مثل هذا التأويل عند «عيني أباغ» ؟ أم لعل أبا نواس ثنى
الغوطة هنا لأنها كأنها جئات ألفاف، جتتان من دونهما جتتان، كما ورد في نعت
الفردوس في سورة الرحمان.

وأصبحن بالجولان يرضخن صخرها ولم يبق من أجرامهن شطور
وقاسين ليلاً دون بيسان لم يكد سناصحه للناظرين ينير
وأصبحن قد فوزن من نهر فطرس وهن عن البيت المقدس صور
طوالب بالركبان غرة هاشم وبالفرما من حاجهن شقور
ولما أتت فسطاط مصر أجارها على ركبها ألا تُذال مجير
رجع بعد هذه الرحلة التي ضمنها المشقة ولكنه أخفاها تحت طرب الحركة
والنشاط، إلى ذكر الممدوح — أما علقمة فقد بدأ بوصف العمل والنشاط.

إلى الحارث الوهاب أعملت ناقتي
وتصبح عن غب التسري وكأنها
تعفك بالأرطى لها وأرادها
لتبلغني دار امرئٍ كان نائياً
لكلّكها والقصر بين وجيب
مؤلفة تخشى القنيص شبوب
رجال فبذت نبلهم وكلّيب
فقد قرّبتني من نذاك قروب
ثم جعل ما تجشمه من مشقة ذكرى وأحاديث :

إليك أبيت اللعن كان وحيفها
تبع أفياء الظلال عشية
هداني إليك الفرقدان ولا حب
بها جيف الحسرى فأما عظامها
فأوردتها ماءً كأن جمامه
تراد على دمن الحياض فإن تعف
لا يخفى أن ههنا افتنانا في القصص وقصدا إلى إمتاع السامع، ومع إمتاع له
إيجاب حق عليه :

فلا تحرمني نائلاً عن جنابة فإن امرؤ وسطا لقبان غريب
كذلك أوجب النواصي حقاً على الخصيب، وجعل تعداد المواضع كما هو رمز
للنشاط، هو أيضاً رمز لما كان من مشقة، رضح الصخر وذهاب شطوٍ أو أكثر
من أجرامهن، وقد أجحفت بهن مواصلة السير أن يزرن بيت المقدس
ولما أتت فسطاط مصر أجارها على ركبها من أن تذال مجير
نظر ابن دراج إلى مجير أبي نواس حيث قال :

واختلس الأيام تُحلسة فاتكٍ إلى حيث لي من غدرهنّ خفير
ولعله لو كان قال «مجير» لكان أجود وأرناً ولكنه ادخرها قافية لبيت آخر،
طَوَّل به وأسهب بلا كبير طائل وهو قوله :
مجير الهدى والدين من كل ملحد وليس عليه للضلّال مجير
لا يخفى أن عجز البيت ليس بالمعنى إليه حاجة.

ثم بعد أن أمن الركب وبلغ أبو نواس الفسطاط رجع مرة أخرى إلى المدح
وأوجزه واختصر العبارة عن حاجته مع حسن إبلاغ، وتلطف في المسألة بلا
إلخاف :

من القوم بسام كأن حنينه سنا الفجر يسري ضوءه وينير
هل أرادَ بقوله «يسري ضوءه وينير» نوعاً من رد الكلام على ما كان قاله من
قبل، والتذكير به، وذلك حيث قال :
رحلن بنا من عقرقوف وقد بدا من الصبح مفتوق الأديم شهير
هذا فجر الطبيعة

وقاسين ليلاً دون ييسان لم يكد سنا صبحه للناظرين ينير
فهذا ظلام الطبيعة وضبابها عجز الصبح أن يزيل سفاه كل ذلك أو كاد ثم
أتت فسطاط مصر وأجارها الخصب :

من القوم بسام كأن جبينه سنا الفجر يسري ضوءه وينير
جبينه ضوء وابتسامه ضوء — يشق ضوء ابتسامه ظلام الهموم ويشرق له ظلام
التسري ويضيء الدنيا جبينه بفجر الندى وتحقيق الآمال

زها بالخصيب السيف والرمح في الوغى وفي السلم يرهى منبر وسرير
جواد إذا الأيدي كففت عن الندى ومن دون عورات النساء غيور
وههنا تذكير بالمطلع. الخصيب مجير وسيد وأمير. وهو حام لمصر وغيور عليها
وعلى حرمان النساء. ولكن نواله اثر ميسور، لا كما قال في المطلع :

أجارة بيتينا أبوك غيور وميسور مايرجي لديك عسير
تلك بغداد، وعلى حبها، رحل عنها إلى فسطاط مصر حيث هنا الوالي الشجاع
البسام المجير الجواد الغيور مع أبهة المجلس والهيبة وجودة الخطابة والبيان.

له سلف في الأعجمين كأنهم إذا استؤذنوا يوم السلام بدور
فإني جدير إذ بلغتك بالغنى وأنت بما أملت منك جدير
فإن تولني منك الجميل فأهله وإلا فإني عاذر وشكور

نبّه أبو نواس إلى كرم محمد الخصيب ونبل أصله في أهل فارس قالوا وكان
من بيت إمارة وسلّك ولم يكن مولى وقد كان سمي له أحد موالى المنصور. ولم
يحل أبو نواس من بعض الاقتداء بعلقمة — فقد فصل علقمة تفصيلاً حيث وصف
الحارث وهو فارس الجون

فوالله لولا فارس الجون منهم لأبوا خزايا والإياب حبيب

تقدّمه حتى تغيب حجوله وأنت لبيض الدارعين ضروب
مظاهر سربا لي حديد عليهما عقيلًا سيوفٍ مخدّم ورسوب
فقاتلتهم حتى أتقوك بكبشهم وقد حان من شمس النهار غروب
تجود بنفس لايجاد بمثلها وأنت بها يوم اللقاء خصيب
تخشخش أبدان الحديد عليهم كما خشخشت ييس الحصاد جنوب
ثم التفت إلى قوم الممدوح، وإنما عزّهم به، كما نصّره وعزّه بهم، فاختصر ذلك
مع جودة إِبلاغ :

وقاتل من غسان أهل حفاظها وهنّب وقاس جالدت وشيب
كأن رجال الأوس تحت لبانه وما جمّعت جلّ معاً وعتيب
وأخذ أبو نواس من علقمة مذهب حسن الاختتام قال علقمة :
وفي كل حي قد خبطت بنعمة فحقّ لشأس من نذاك ذنوب
قالوا فقال الحارث : «نعم وأذنبه» والذنوب بفتح الذال النصيب. فقد قبل
الحارث ما أوجبه الشاعر عليه. وكذلك أوجب أبو نواس حقا على الحضيبي حيث
قال :

فإني جدير إذ بلغتكَ بالغنى وأنت بما أملت منك جدير
فإن تولني منك الجميل فأهله وإلا فأني عاذر وشكور
قوله شكور فيه إيجاب حق مرة أخرى وتقديم لعذر لطف ولباقة
قال ابن دراج، بعد أن خلع على ضوء المجرة لونا مما وخطه هو من التسيب
وهوم العيال :

وثاقب عزمي
أي ولو بصرت بي هذه التي عدلتني وناشدتني عهد المودة والهوى ولو بصرت
ثاقب عزمي

..... والظلام مروع وقد غص أجفان النجوم فتور
هنا وصف جيد لما يشوب به بعض بخار الضباب، قبل أن يتراكم صنوء النجوم
فيبدو كأن دونه غشاوة رقيقة شفافة.

لقد أيقنت أن المنى طوع همتي وأني بعطف العامري جدير

جدير هنا أخذها أخذاً من خاتمة أبي نواس — ورجعت به «جدير» هذه التي أخذها من أخريات كلام أبي نواس إلى أوائله حيث هو لطرف العين بالعين زاجر — كذلك ابن دراج زاجر، ولكن زجره ههنا ليس زجر العرافة والفراسة، زجره هنا زجر النهي، وإذ جعل نفسه في صدر البيت زاجراً ناهياً جعلها منه للخطوب منذرة، فجاءت نذير قافية في نهاية البيت

وأني بذكراه لهما زاجر وأني منه للخطوب نذير
وأني فتى للدين والملك والندى وتصديق ظن الراغبين نزور

مر التنبيه على أن «أيا» ههنا ينبغي أن تنصب مجير الهدى والدين من كل ملحد وليس عليه في الضلال مجير ثم عمد ابن دراج إلى أن يرتقى مرتقى لعله حسب أن أبا نواس قصر فلم يبلغه، إذ لم يزد في مدحه صاحبه في نسبه على أن قال :
له سيف في الأعجمين كأنهم إذا استؤذنوا يوم السلام بدور
وفي الحق لم يكن أبو نواس يحتاج إلى أكثر من هذا إذ نبه على أنه ابن سادة ملوك يستأذنون ويتبرزون إلى التحية ويراهم من يؤذن له، وهم يتلأأ بهاء الملك عليهم وكأن وجوههم البدور — عمد ابن دراج إلى مدح النسب العامري مطنيا فيه :

تلاقت عليه من تميم ويعرب شمس تلالا في العلى وبدور
من الحمير بين الذين أكفهم سحائب تهمى بالندى وبحور
ذو دول الملك الذي سلفت بها لهم أعصر موصولة ودهور
هكذا جاء هذا البيت، وفيه فقدان العائد الذي ينبغي أن يعود على الذي — وما أشبه أن يكون قد وقع هنا خطأ من الناسخ وأن الصواب والله أعلم :
ذو دول الملك الذي سلفت به لهم أعصر موصولة ودهور
لهم بذل الدهر الأني قياده وهم سكنوا الأيام وهي نفور
ضبطت بفتح النون وأجود منه ضمها أي ذات نفور

وهم ضربوا الآفاق شرقا ومغربا بجمع يسير النصر حيث يسير
وهم يستقلون الحياة لراغب ويستصغرون الخطب وهو كبير
وهم نصروا حزب النبوة والهدى وليس لها في العالمين نصير

هذا البيت غير مستقيم المعنى، إذ قد جعل في صدر البيت للنبوة والهدى حزناً
ثم عاد في عجز البيت في هذا وزعم أنه ليس للنبوة نصير — وإنما عنى مدح
الأنصار.

وهم صدقوا بالوحي لما أتاهم وما الناس إلا عاند وكفور
الواو في قوله «وليس لها في العالمين نصير» وفي «وما الناس إلا عاند إنلخ» للحال،
وقد قصر لفظ البيتين عن المعنى المراد، إذ كون الواو للحالية لا للاستئناف غير
قوي الظهور والدلالة ههنا. والمعنى إنما يصلح بشيء يبين الزمن نحو (على حين)
كما في قول الآخر :

على حين ألهى الناس من جل أمورهم فندلا زريق المال ندل الثعالب
وقول النابغة :

على حين عاتبت المشيب على الصبا وقلت ألما أصح والشيب وازع
فلو قد كان استقام له أن يقول على حين لم يكن الناس إلا عاندا وكفورا
وعلى حين لم يكن للنبوة في الناس نصير، لكان قد بان المعنى المراد.
مناقب يعيا الوصف عن كنه قدرها ويرجع عنها الوهم وهو حسير
لفظ قرآني كما ترى وأصل المعنى مأخوذ من قول أبي الطيب :

مراتب صعدت والفكر يتبعها فجاز وهو على آثارها الشهباء
ثم أقحم ابن دراج، ليطول رثاء مديحه، احتفال الأمير الممدوح بالعيد ومقدم
المراتب والصفوف عليه — وينظر ههنا إلى البحري إذ اختصر أبو نواس هذا
الباب اختصارا وأوجزه إيجازا وذلك قوله :

زها بالخصيب السيف والرمح في الوغى وفي السلم يزهو منبر وسرير
ولعمري في هذا الذي قاله غناء
يقول ابن دراج :

ألا كل مدح عن مداك مقصر وكل رجاء في سواك غرور
تمليت هذا العيد عدة أعصر تواليك منها أنعم وحبور
ولا فقدت أيامك الغر أنفس حياتك أعياد لهم وسرور

ثم بعد هذا الدعاء الحسن خلص إلى تصوير وفود التهئة وأعطانا بذلك صورة
مما كان عليه نظام اجتفال ابن أبي عامر والخلافة الأندلسية من قبل :
ولما توافوا للسلام ورفعت عن الشمس أفق الشروق ستور

عنى بالشمس هنا المنصور ابن أبي عامر
وقد قام من زرق الأسنة دونها صفوف ومن بيض السيوف سطور
رأوا طاعة الرحمان كيف اعتزازها وآيات صنع الله كيف تنير
وكيف استوى بالبحر والبدر مجلس وقام بعبء الراسيات سرير
من تأمل هذا البيت رأى أن العمل وتكلف الصناعة أوشك أن يوقع الشاعر
به في الزلل، إذ معنى المدح في قوله :

وقام بعبء الراسيات مرير

ليس بجلى. وقد يقرب من الهجاء للممدوح به أنه ثقیل جدا، وعلى استبعاد
هذا المعنى، فالبيت بعد لا يخلو من نوع سذاجة مضحك

فساروا عجالا والقلوب خوافق وأذُّوا بطاءً والنواظرُ صور
يقولون والإجلال يخرس ألسنا وحازت عيون ملاءها وصدور
في الهامش صورة أخرى لهذا البيت لعلها كانت أولا ثم عدل عنها الشاعر
يقولون والأوجال تخرس ألسنا وحارت عيون منهم وصدور
والبعض المتقدم أجود صياغة وأشبه بمقول القول الذي يجيء من بعد وقوله
«يخرس» مناقض للقول وكأنه أراد أن يقول : «يكاد يخرس» فلم يَتَأَتَّ له :

لقد حاط أعلام الهدى بك حائط وقدّر فيك المكرمات قدير
مقيم على بذل الرغائب واللهم وفكرك في أقصى البلاد يسير
هنا عاد عوداً — على نوع من التلميح — إلى التذكير بحاجته إلى العطاء —
وفي هذا البيت وسائر أبيات المدح التي تقدمته والتي تجيء من بعد فرط عمل،
ومضغ كلام تنقصه حرارة العاطفة.

لله در البحرى إذ يقول في الفتح بن خاقان وزير المتوكل وأثيره :
أتوك وفود الشكر يشنون بالذي تقدّم من نعماك عندهم قَبْلُ

فلم أر يوماً كان أكثر سوءدا من اليوم ضمتهم إلى بابك السبيل
 تراءؤك من أقصى السماط فقصروا خطاهم وقد جازوا الستور وهم عجل
 ولما قضوا صدر السّلام تهافتوا على يد بسام سجيته رسل
 إذا شرعوا في خطبة قطعهم جلاله طلق الوجه جانبه سهل
 إذا نكسوا أبصارهم من مهابة ومالوا بلخط خلت أنهم قُبل
 أقبل بين القبل أي في عينيه ضرب من الميلان دون الحول إذ الحول كأنه انصراف
 عنك والقبل كأنه نظر إليك وليس إليك.

نصبت لهم طرفاً حديداً ومنطقاً سديداً ورأياً مثلما انقضى الفصل
 وسجل سخيمات الصدور فعالك ال كريم وأبرا غلّها قولك الفصل
 فما برحوا حتى تعاطت أكفهم قراك ولا صنفن لديهم ولا دخل
 وأمثال هذه عند البحري كثير، ويزين سهله الممتنع بيان من القلب يصل برقه
 وصدق رونق رنته إلى القلوب. وقد رام شأو البحري في هذا الباب شعراء فما أدركه
 منهم من أجاد أو قارب. والذي حاوله ابن دراج ههنا إنما أطال به الرثاء كما تقدم
 من قولنا.

ثم ذكر ابن دراج الحرب في أربعة أبيات عامة تناول المعنى، ليست فيها دلالة
 على غزوة بعينها من جهاد المنصور — ثم تذكر آخر الأمر نفسه.

وأين انتوى فل الضلالة فانتهى وأين جيوش المسلمين تغير
 وحسبك من خفض النعيم مُعَيِّداً جهاز إلى أرض العدا ونفير
 فقدها إلى الأعداء شعثا كأنها أراقم في شم الرى وصقور
 هذا من أبي الطيب :

إذا زلقت مشيتها بيوطونها كما تتمشى في الصعيد الأراقم
 وتضحى الحصون المشمخرات في الذرى وخيلك في أعناقهن قلائد

«وهن مع العقبان في النيق إلخ» «وهن مع النينان في البحر» وهذا باب يوشك
 أبو الطيب أن يكون استقصاه كما نبه على شيء من ذلك صاحب المثل السائر.
 وليس على ابن دراج من بأس إن نظر إليه وأخذ منه، ولكن ينبغي أن يكون
 مع الأخذ روحاً وزيادة، وتنكبّ طريق أبي الطيب أحزم

فعرزلك بالنصر العزيز مخبر وسعدك بالفتح المبين بشير
لعل موضع هذه القافية قلق، إذ السعد مصاحب للممدوح مُهَيَّءٌ له، فلا يكون
بشيرا، ولكنه يكون معينا ودافعا والبشارة تجيء من بعد. وسَوَّغَ تبشيرا لابن دراج
أن السعد يضمن النصر ثم ييشر به فهو بشير، وههنا جهد وتكلف وعمل كما ترى.
وناداك يابن المنعمين ابن عُسْرَةٍ وعبد لنعماك الجسام شكور
مرّ أننا نرى الصّواب ابن عسرة بالسين لا بالشين عنى نفسه وهو العبد الشاكر
للنعمى الجسيمة. وقوله الجسام إن جعلته يكسر الجيم دخل علينا أن النعمى مفرد،
على أنه يجوز أن يكون ضمنها معنى نعم كثيرة. وفي سورة لقمان ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ
نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ على الجمع والإضافة إلى الضمير المذكر في قراءة نافع وابن
كثير وأبي عمرو وحفص عن عاصم و «أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَةً» على الافراد في قراءة
الباقيين قال صاحب النشر وقرأ الباقون بإسكان العين وتاء منونة منصوبة على
التأنيث والتوحيد. ا. هـ والمعنى متقارب، بل واحد، فالقول بأن النعمى مضمّنة
معنى النعم كأنه وجه قوي عليه.

قد يسوغ ماذهب إليه الشاعر من الوصف بالجمع. ويجوز ضم الجيم من الجسام
ولكن النعمى مؤنثة فلا يصح وصفها بالجسام مضمومة الجيم إلا بتأويل بعيد.
وجعل ابن دراج نفسه شكورا، وليته جعل ذلك لكلامه حسن مقطع كما صنع
النواصي. ولكنه أبى إلا أن يستمر في تطويل الرثاء، فأضاع ذلك رنة إيجاب الحق
التي عند علقمة وعند أبي نواس

غنى بجددى راحتك وإنه إلى سبب يُذنى رضاك فقير
هل بلغه أن ابن أبي عامر لم يكن عنه راضيا. إن كان ذلك، فما تقدم من
أبياته الكثيرات ذوات النفس الطويل المستطيل ليس فيهن عن ذلك منبىء
ومن دون ستري عفتي وتجملي أريب وصرف للزمان يجوز
هكذا الأصل وأشرنا إلى ما تناوله من إصلاح على يد المحقق وبيننا أننا نرى
أن يترك الأصل كما هو ويحتمل وجوها من المعنى منها ما تقدم ذكره ومنها على
ضبط ستري بكسر السين وسكون التاء على الثنية، أي وراء هذين السترين من
العفة والتجمل رجل أريب ولكن صرف الزمان يجوز. والذي يحملنا على تفضيل

إفراد الستر أنه متى ذكر له أن له ستيرين من عفة ومن تجمل فقد استغنى عن أن يذكر أنه أريب لبيب، ولعل هذا هو ما دفع المحقق إلى التماس اللام ليتعلق الجار والمجرور «لريب» بقوله «تجمل» التي هي إحدى الستيرين والأخرى العفة ولا تحتاج إلى شبه جملة تتعلق بها.

وضاءل قدري في ذراك عوائق جرت لي برحاً والقضاء عسير
حتى هنا لا يدلنا الشاعر من حقيقة هذه المضائلة على شيء ولا على هذه العوائق ماهي

وما شكر النخعي شكري ولا وفي وفائي إذا عز الوفاء قصير
من هذا النخعي، أهو مالك أم هو ابنه إبراهيم في وفائه لابن الزبير أما قصير فهو صاحب جذيمة الأبرش، أم هذه النخعي تحريف نساخ

فقدني لكشف الخطب والخطب معضل وكلني لليث الغاب وهو هصور
فقد تخفض الأسماء وهي سواكن ويعمل في الفعل الصحيح ضمير
وتبوا لرد بنات والطول وافر ويُنفذ وقع السهم وهو قصير
حنانيك في غفران زلة تائب وإن الذي يجزى به لغفور
بالزاي إن الله الذي يهب جزاء الغفران لغفور، الهاء إلى في به تعود على الغفران.

أدرك الشاعر فتور وإعياء عند أخريات كلامه. بعد أن كان يقدر على الإطالة والتكرار مع الوضوح نجده الآن، يجمجم ولا يصرح، ويغشى عبارته غموض وإحجام عن التعبير القوي المبين وقد جعل الشاعر نفسه كالمذنب ذي الزلة — وما تقدم من نشاطه في المدح يبعد ذلك كل البعد. ولعله لم تكن له زلة إلا أنه أدركه الإعياء فلم يقدر على إطالة رثاء الأمدوحة بأكثر مما صنع — أم هي ظروف السياسة آتت اقتضته أن يجمجم.

رائية ابن دراج في جملتها فضيحة ذات قعقة وكذلك كان شعر نال الجوائز كثير.
ولكن رائية أبي نواس سمط من سموط الدهر. حسب ابن دراج فخرا أنه جاراهما
والحمد لله أولاً وأخيراً وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

التجديد المنهجي والمجتمع الطائفي

د. محمد بن عبود

كلية الآداب — تطوان

يتجلى الهدف الرئيسي لهذه الورقة في مناقشة جوانب من المجتمع الأندلسي في ضوء بعض المناهج الاجتماعية الجديدة التي طبقت على التاريخ الأندلسي خلال عهد ملوك الطوائف. سأحاول أن أوضح كيف ساهمت هذه المناهج في تحليل المجتمع الطائفي وفهمه إنطلاقاً من زوايا جديدة. لقد دفعني ذلك في بعض الأحيان إلى انتقاد أو رفض بعض المواقف والنظريات التي انتشرت على نطاق واسع في تأليف عدد من المتخصصين في التاريخ الأندلسي في أوروبا وفي العالم العربي. إلا أنني أريد في الوقت نفسه أن أبرز كيف شكّل التاريخ الأندلسي خلال عصر الطوائف بأبعاده المتعددة مجالاً تجريبياً غنياً ساعد على تطبيق مناهج إجتماعية جديدة ذات التخصصات المتعددة كما أريد أن أساهم في إغناء النقاش حول طبيعة المجتمع الطائفي انطلاقاً من بنيته. إن هدف هذه الورقة يتجلى في تحقيق إقترابنا من واقع المجتمع الطائفي ودّارسه على السواء.

أريد أن أحدد بعض الإختيارات في ورقتي هذه حول المجتمع الطائفي والتجديد المنهجي لقد اعتمدت دراسات نموذجية دون مناقشة كل ما صدر في الموضوع. وقمتُ بتقويم الدراسات الحديثة التي ظهر جلها منذ سنة 1970 حتى أبرز جانب التجديد فيها. وتميّزت هذه الدراسات بتنوّعها في المغرب وفي المشرق العربي على السواء من جهة، وبطابعها الأكاديمي من جهة أخرى. أما المحور الرئيسي في مناقشتي لهذه الدراسات فيرتكز على محاولة بعضها في الإبداع ومحاولة التجديد في بعضها الآخر، توثيقاً ومنهجاً.

وقد يساعدنا توضيح طبيعة الموضوع من خلال تقويم الدراسات التي تطرقت إليه عن استيعابه إستيعاباً أعمق وتحديد طبيعته وخصوصيته وأهميته ليس في إطاره التاريخي فحسب بل حتى بالنسبة إلينا.

I التجديد المنهجي

حظي موضوع المجتمع الأندلسي في عهد ملوك الطوائف خلال العقدَيْن الأخيرين باهتمام عددٍ من الدارسين الجامعيين وتُمَثَّلُ حصيلةُ مجهوداتهم اتجاهات منهجيةً متنوّعةً ومتناقضةً في بعض الحالات. ونتيجةً لهذا الاهتمام العلمي الجديد طُبِّقَ عددٌ من الباحثين تصوراتٍ اجتماعيةً على هذا المجتمع إما وعياً منهم بارتباط هذه التصورات النظرية بالواقع الذي أرادَتْ أن تعكسَهُ أو افتراضاً منهم أنها تعكسُ هذا الواقعَ دونَ أية حاجةٍ إلى التبرير. وتختلف هذه التصورات للمجتمع الطائفي في كون بعضها وردتْ في إطار دراساتٍ للمجتمع الأندلسي عموماً أو خلال فترةٍ تاريخيةٍ طويلةٍ منذ الفتح الإسلامي للأندلس. بينما انبثق بعضها الآخر من دراساتٍ متخصصةٍ للمجتمع الطائفي بالذات. وعلاوةً على الاختلاف في محتواها، هناك اختلافٌ آخرٌ بين هذه التصورات يتجلى في كون أصحاب بعض هذه الدراسات ادَّعَوْا أن تصوراتهم تعكس البنية الاجتماعية الأندلسية خلال عصر الطوائف أو جوانب من الحياة الاجتماعية للمجتمع الطائفي بينما قام البعض الآخر بدراسة مواضيع اجتماعية لها ارتباطٌ بالمجتمع الطائفي دونَ أيِّ ادِّعاءٍ بصِلَاحِيَّةِ أيِّ تصور اجتماعي لفهم هذا المجتمع وذلك بالرغم من كونها انطلقت فعلاً من تصور اجتماعيٍّ محدّدٍ إماً وعياً منها بذلك أو بدون وعي سأناقش المجموعة الأولى من التصورات التاريخية للمجتمع الطائفي في إطار التاريخ الأندلسي العام وتضمُّ التصورات التالية : القبلي والاقطاعي والثلاثي. أما غيرها من الدراسات فلقد تطرّقت لمواضيع اجتماعية مختلفة خلال العصر الطائفي ويُمكن تصنيفها ضمن التصور الحضري لهذا المجتمع.

(1) مجتمع واحدٌ وتصوراتٌ متعدّدةٌ

يعتبر التصور القبلي للمجتمع الأندلسي خلال عصر ملوك الطوائف أكثر انتشاراً من غيره في عدد من الدراسات الأوروبية وحتى العربية. لقد تطرّق الدكتور بيير كيشار (Pierre Guichard) للمجتمع الطائفي في إطار دراسته البنيوية

للمجتمع الأندلسي من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأموية لا أريد أن أكرر جميع الأفكار التي وردت في مناقشتي المفصلة لهذا الكتاب في عرض نشر في «المجلة التاريخية المغربية» سنة 1982⁽¹⁾ وفي ردّ المؤلف عليها ولكنني سأكتفي بتقديم الملاحظة التالية حول النقاش المذكور أعلاه :

أولاً، إن المؤلف طبق التصور القبلي على عصر الطوائف في إطار دراسة شملت فترة زمنية طويلة ولم تنطلق من عصر الطوائف للخروج بتصور اجتماعي لبنية مجتمعه. ولقد قبل المؤلف هذه الملاحظة في ردّه.

ثانياً، قبل المؤلف تغيير أو تعديل موقفه الأصلي بشأن العصبية القبلية للمجتمع الطائفي عندما قال بأن القبلية اندثرت على المستوى السياسي رغم احتفاظ المجتمع الطائفي ببعض ملامح المجتمع القبلي.

ثالثاً، إن كيشار لم يطور موقفه الجديد كثيراً لسببين، أولهما أن اهتمامه بالبنية الاجتماعية كان قد انصبّ على الأندلس إلى نهاية الدولة الأموية بالدرجة الأولى وليس على عصر الطوائف وثانيهما أنه غيّر اهتمامه بعد نشر كتابه حول البنية الاجتماعية لينصبّ على دراسة بلسنية في العهد النصري مهتماً خاصةً بالجانب الأثري ولقد نشر هذه الدراسة الضخمة مؤخراً.

رابعاً، كان لدراسة كيشار تأثير في بعض الدراسات التي اعتمدته مثل كتاب «إسبانيا الإسلامية والمسيحية في بداية العصر الوسيط» (Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages) لمؤلفه طوماس كليك (Thomas. Glick) لقد نقل كليك تصور كيشار القبلي للمجتمع الطائفي في دراسته المقارنة للمجتمع الأندلسي الإسلامي والمجتمع المسيحي في شمال الجزيرة الإيبيرية دون اعتبار موقفه الجديد.

ولقد رفضت صلاحية التصور القبلي بالنسبة للمجتمع الطائفي في الفصل الأول من كتابي «جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري» بعنوان «العصبية والعلاقات الاجتماعية في الأندلس في عهد دول الطوائف» واعتمدت في ذلك حُججاً منبثقة من العلوم السياسية الحديثة مثل مفهوم دولة ذات سيادة

M'hammad Benaboud, compte rendu sur Structures sociales «orientales» et «Occidentales» (1) dans l'Espagne musulmane de Pierre Guichard in Revue d'Histoire Maghrébine no 25-26 (1982), pp. 191-197.

وعلاقتها بالمجتمع من جهة، كما اعتمدت منهجاً تاريخياً مثل ربط التصور التاريخي بالواقع الاجتماعي وناقشت مواقف بعض المؤرخين الأندلسيين المعاصرين من خلال مناهجهم التاريخية من جهة أخرى. لن أكرّر جميع الأفكار التي وردت في ذلك الفصل فهو منشور. إلا أنني أريد أن أشير إلى أن هدف هذا الفصل ينحصر في مناقشة غياب العصبية في المجتمع الطائفي ولم يتطرق بالتفصيل إلى طبيعة هذا المجتمع البنيوية والقوى الاجتماعية والإقتصادية المحركة له. إنني لا أتوفر على أجوبة نهائية لهذه المسألة لأن مجال المناقشة لازال مفتوحاً.

وهناك التصور الثلاثي الذي يقسم المجتمع إلى العناصر الإسلامية والمسيحية واليهودية وهو الذي طبقه الدكتور دايفيد واسرشتاين على المجتمع الطائفي في كتابه ازدهار ملوك الطوائف وسقوطهم (The Rise and Fall of the Party Iting). لقد ناقشت هذا الكتاب أيضاً في عرض نُشر بالعربية ضمن كتابه «مباحث في التاريخ الأندلسي ومصادره» وأريد أن أشير إلى الملاحظات التالية بشأنه :

أولاً، ركزت في عرضي حول ضعف هذا الكتاب على المستوى التوثيقي بل إن هذا العرض يشكل في الواقع نقداً بليوغرافياً.

ثانياً، لقد أشرت في العرض المذكور إلى ضعف هذا الكتاب على المستوى النظري في التقسيم الثلاثي الذي طبقه على عصر الطوائف. أنني لا أنكر أهمية التعايش بين العناصر المسلمة والمسيحية واليهودية في الأندلس ولكنني انتقدت واسرشتاين لكونه أعطى الأقلية اليهودية في المجتمع الطائفي أهمية تفوق تلك التي خصصها للمسلمين الأندلسيين وللمسيحيين وهذا لا ينطبق على الواقع. كما أنه بالغ في أهمية تعدد الأديان في الأندلس فأهمّل جوانب وعناصر جوهرية في المجتمع الطائفي.

إن فرض التصور الاقطاعي على المجتمع الأندلسي أمر غير وارد بالنسبة لأغلبية المتخصصين في التاريخ الأندلسي في جميع عصوره باستثناء دراسة الاستاذ إبراهيم القادري بوتشيش في موضوع «أثر الاقطاع في تاريخ الأندلس السياسي من منتصف القرن الثالث الهجري حتى ظهور الخلافة»⁽²⁾ أما بالنسبة لعصر الطوائف فالمشكل

(2) الدكتور صلاح خالص، «إشبيلية في القرن الخامس الهجري، دراسة أدبية تاريخية لنشوء دولة بني عباد في إشبيلية وتطور الحياة الأدبية فيها»، بيروت، 1965.

لم يطرح مع أن الدكتور صلاح خالص نَسَبَ بعضَ ملامح أو عناصر المجتمع الاقطاعي للمجتمع الاشبيلي خلال العصر العبادي مثل الطبقة الارستقراطية وذلك في كتابه «إشبيلية في القرن الخامس الهجري»⁽²⁾ لقد ناقشت موقفَ الدكتور صلاح خالص في مقالةٍ سَتَصُدُّرُ في العددِ المقبلِ لمجلة «البحث العلمي» وهو في أصله نصٌّ مشاركتي في يوم دراسي نظم في كلية الاداب بالمحمدية حول الاقطاع في حوض البحر الأبيض المتوسط.

ثالثاً، لم يُبرزَ هذا الكتابُ عنصرَ التنوع في المجتمع الطائفي وربما يعود ذلك إلى التعميم. إذ حَاوَلَ المؤلفُ أن يدرسَ المجتمعَ الطائفي بِرُمَّتِهِ دونَ استيعاب عناصرِهِ المتعدِّدة والمُعقَّدة أو خصوصيته من منطقة لأخرى أو تأثير التحولات العميقة التي عَرَفَهَا عصر الطوائف والتي كان لها تأثير كبير في تطوُّر هذا المجتمع وتحوُّله.

باختصار، إنني لا أنفي أهمية التعايش الديني بصفته محوراً جوهرياً في المجتمع الأندلسي ولقد تبلور في كتابات بعض الدارسين ومنهم المفكر الإسباني الكبير أميركو كاسترو الذي أطلق عليه مصطلح (Convivencia) إلا أنني أتساءل عن مدى صلاحية التقسيم الذي اعتمده واسر تستاين في كتابه حول الأندلس خلال عصر الطوائف عندما تطرق لكل من المسلمين الأندلسيين واليهود والمسيحيين على حدة كأن كُلَّ مجموعةٍ دينيةٍ شكَّلتُ جزءاً مستقلاً عن الآخرين وكأنَّ تعدُّد الأديانِ هو العنصرُ الوحيدُ الصالحُ لِترشيحِ المجتمعِ الطائفي.

(2) النمطُ الحضري والحضاري

هناك عدَّةُ دراساتٍ حديثةٍ تطرقت للمجتمع الطائفي أو لبعض عناصرِهِ انطلاقاً من التصور الحضري لهذا المجتمع دونَ أن يكونَ هَدَفُهَا الرئيسي هو إثبات صلاحية هذا التصور وتطبيقه على هذا المجتمع. ربما يعودُ عدم التركيز على ربط التصور الحضري بالمجتمع الطائفي إلى سببين، أوَّلُهُمَا الافتراضُ أنَّ نماذجَ أُخَرى تُنطَبِّقُ عليه كالنمط القلبي، وثانيُهُمَا الافتراضُ أنَّ النمطَ الحضريَّ لم يَتَطَوَّرْ إلَّا في مرحلةٍ لاحقةٍ كما كَانَ الشَّأْنُ بالنسبة للمجتمع المسيحي في شمال الجزيرة الإيبيرية وفي أُنحاءٍ أُخَرى من القارة الأوروبية حيثُ سَادَ النمطُ الإقطاعي وَغَيْرُهُ مِنَ الأنماطِ الاجتماعية. ولكنَّ التصورَ الحضريَّ يُنطَبِّقُ على المجتمع الطائفي في رأينا لِعِدَّةِ

أسباب نذكر منها تطوّر المدن الأندلسية الكبرى بِشَرَائِحِهَا الحضريّة وبازدهار ثقافتها وبانفرادها بِحضارة أندلسية تميّزت بها عن المجتمع في الممالك المسيحية في الشمال من جهة وعن المجتمع المغربي والعربي عموماً من جهة أخرى.

تُعتبر جميع المصادر الأندلسية المعاصرة منها والمتأخرة، لدراسة المجتمع الطائفي مصادرَ حضريّة تطرقت لجوانب مختلفة لمجتمع حضريّ. ومن شأن أيّ تقويم علميٍّ لهذه المصادر أن يبرز كثرتها وتنوعها وعمقها وطرافتها وأصالتها وإبداعها.

ومن شأن أية دراسة للمفكرين المعاصرين للمجتمع الطائفي أن تؤكد طابعهم الثقافي الفريد في إطار حضارة متمدّنة رائدة في وقتها ويمكننا أن نستخلص من خلال قراءة متمنّية لهؤلاء المفكرين أن تصوّرتهم لمجتمعهم كان تصوّراً لمجتمع حضريّ وحضاريّ. ومن يستطيع أن ينكر ذلك في نصوص أبرز مفكري عصر الطوائف ومُبدعيه في شتّى المجالات المغربية مثل ابن حيان وابن حزم والبكري وابن عبد البر وابن زيدون وابن بشكوال وغيرهم ؟

ويتعكّس البعد الحضري والحضاري في تأليف عددٍ من المُهمّنين بِجوانب مختلفة للمجتمع الطائفي. لقد صاحبي الوعي بأهميّة هذا البعد الحضري في دراستي حول «التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف» وفي كلّ ما ألفته حول المجتمع الطائفي منذ صدور ذلك الكتاب. وتُعتبر دراسة الدكتور عبد الوهاب خلاف لقرطبة في القرن الخامس الهجري دراسة اجتماعية واقتصادية لمدينة عظيمة عرّفت مجتمعاً حضرياً متطوراً سواء تعلّق الأمر بالفصل الأول حول «تخطيط قرطبة وأبرز معالمها في القرن الخامس الهجري» أو في الفصل الثاني حول «الحياة الاقتصادية في قرطبة في القرن الخامس الهجري» وتطرق المؤلف في فصله الثالث حول «الحياة الاجتماعية في قرطبة» لجوانب اجتماعية مختلفة لمجتمع حضري بالدرجة الأولى. ولقد تطرق في القسم حول عناصر المجتمع القرطبي إلى كلّ من الأندلسيين والبربر والصقالبة وأهل الذمة مما قد يوحي أنه بنى التصور التقليدي الذي قسم المجتمع الأندلسي انطلاقاً من مقاييس عرقية أو دينية على غرار ما فعل ليفي بروفنسال في كتابه «إسبانيا الإسلامية» إلا أنه يوضح سبب تطوّره لهذه المجموعات في قوله : «تميز القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر ميلادي من الناحية الاجتماعية بالتحلل العناصر التي كان المجتمع الأندلسي بوجه

عام والمجتمع القرطبي بوجه خاص يتكون منها، والتي استطاعت الخلافة الأموية أن تجعل منها جميعاً كتلة واحدة ومجتمعاً متماسكاً⁽³⁾.

وأشير إلى أن الدراسة التي أنجزها الدكتور دومنيك أورفوا (Dominique Urvoy) حول «عالم العلماء الأندلسيين من القرن الخامس الهجري إلى القرن السادس الهجري» (Le monde des ulemas andalous du XI^e au XII^es) تعكس عالم العلماء الحضري والثقافي والحضاري بالدرجة الأولى. كما تعكس هذه الدراسة شريعة اجتماعية عصرية.

وينعكس البعد الحضري والحضاري أيضاً في القسم الذي تطرق فيه الدكتور طوما كليك لعصر الطوائف في كتابه «إسبانيا الإسلامية والمسيحية في المرحلة الأولى من العصر الوسيط».

(Thomas Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages. Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, Princeton, 1979)

تحدث كليك عندما تطرق لنظم الدولة في القرن الحادي عشر الميلادي عن تطور الازدهار العمراني والقضاء على القبلية (ص 208) إلا أنه ضمّ عناصر من أنماط اجتماعية مختلفة في الكتاب ويعود ذلك إلى شمولية موضوع الكتاب من حيث الزمان إذ يشكل التاريخ الأندلسي عبر جميع عصوره ومن حيث الرقعة الجغرافية إذ يتعلق الأمر بمقارنة الأندلس والممالك المسيحية في جميع أنحاء الجزيرة الأيبيرية ومن حيث المحتوى والمنهج إذ حاول أن يقارن الأندلس والممالك المسيحية في أبعادها المختلفة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً وحضارياً.

II البعد الاجتماعي في الدراسات التاريخية العربية

أ. غياب هذا العنصر في الدراسات العربية الشمولية والمتخصصة في التاريخ الأندلسي.

هناك حضوراً للبعد الاجتماعي الطائفي في بعض الدراسات المغربية والمشرقية منها تلك التي ذكرناها في إطار مناقشتنا للدراسات الاجتماعية التي انطلقت من

(3) الدكتور عبد الوهاب خلاف، «قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر — الخامس الهجري، الحياة الاقتصادية والاجتماعية»، تونس، 1984، ص. 234.

التصور الحضري والحضاري للمجتمع الطائفي ولكن هناك التزام بصمت كبير عن هذا البعد في أغلبية الدراسات العربية نلاحظ غياب العنصر الاجتماعي في الأنماط التالية التي تطرقت لعصر الطوائف :

أولاً، يسود هذا الصمت في جل الدراسات التاريخية الشمولية للأندلس التي ظهرت في العالم العربي. وتكمن خطورة هذا الاتجاه في انتشارها الواسع. لدى الطلبة الجامعيين بصفتها مراجع أساسية وفي احتمال تأثيرها السلبي في توجيه المتخصصين في التاريخ الأندلسي في المستقبل. إن غياب البعد الاجتماعي لا يتحصّر في مراجع التاريخ الأندلسي خلال عصر الطوائف، بل نلاحظه مثلاً في الدراسات التي تطرقت لهذا التاريخ من الفتح الى نهاية الدولة الأموية مثل كتاب «الدولة العربية في إسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة..» للدكتور إبراهيم بيضون (بيروت، 1970) وكتاب «تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة للدكتور السيد عبد العزيز سالم (بيروت، 1971) مع أن هذا المؤلف يضمّ قسماً حول «قرطبة حاضرة الخلافة» بما في ذلك الحركة العلمية في قرطبة في عصر بني أمية⁽⁴⁾. أمّا الكتب العامة الشمولية التي تطرقت لعصر الطوائف ضمن التاريخ الأندلسي فلقد أهملت الجانب الاجتماعي كلياً ونذكر منها كتاب «في تاريخ المغرب والأندلس» للدكتور أحمد مختار العبادي (بيروت، 1978) لم يُخصّص صاجبه لـ «دول الطوائف الثانية» أكثر من 10 صفحات⁽⁵⁾، واعتبر عصر الطوائف نتيجة لسقوط الدولة الأموية لا غير ونلاحظ إهمال الجانب الاجتماعي في عصر الطوائف في كتاب «تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس» للدكتور خليل إبراهيم السامرائي والدكتور عبد الواحد ذنون طه والدكتور ناطق صالح مطلوب (بغداد، 1986). بالرغم من كونه يضمّ فصلاً قصيراً حول «أثر الحضارة العربية في الأندلس»⁽⁶⁾. ولقد أهمل الدكتور

(4) الدكتور السيد عبد العزيز سالم، «تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس من الفتح العربي حتى سقوط الخلافة بقرطبة»، بيروت، 1971، ص 292، 315. وللدكتور السيد عبد العزيز سالم كتاب بعنوان «قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس...»، جزءان، بيروت، 1971.

(5) الدكتور أحمد مختار العبادي، «في تاريخ المغرب والأندلس»، بيروت، 1978، ص. 253 — 263.

(6) الدكتور خليل إبراهيم السامرائي، والدكتور عبد الواحد ذنون طه والدكتور ناطق صالح مطلوب، «تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس»، بغداد، 1982، ص. 474 — 487.

عبد الرحمن علي الحجي المجتمع الطائفي في أبعاده المختلفة في كتابه «التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة» (دمشق — بيروت — الكويت — الرياض، 1976) رغم أنه خصص صفحات محدودة للحركة العلمية⁽⁷⁾.

ثانياً، نلاحظ السكوت عن الجانب الاجتماعي في بعض الدراسات حول عصر الطوائف. مثلاً لم يتطرق الأستاذ محمد عبد الله عنان لهذا الجانب على الإطلاق في كتابه «دول الطوائف» (الطبعة القاهرة، 1969). كما أهمل الدكتور خليل إبراهيم السامرائي الجانب الحضري والحضاري في المجتمع الطائفي في كتابه «علاقات المرابطين بالممالك الأسبانية بالأندلس وبالذول الإسلامية» (بغداد، 1986) وفي الباب الأول بالذات حول «علاقات ملوك الطوائف بالممالك الأسبانية والمرابطين...»⁽⁸⁾ وتجاهل الحضارة الأندلسية عندما تطرق لـ «علاقات المرابطين الحضارية مع الممالك الأسبانية والذول الإسلامية»⁽⁹⁾ في الباب الرابع مع أن الحضارة الأندلسية لم تكن أقل درجة من الحضارة في المناطق التي شملها هذا الباب.

ثالثاً، نلاحظ إهمال الجانب الحضري والاجتماعي في بعض الكتب التي تشمل مجموعة من المقالات المنشورة في المجلات المتخصصة مثل كتاب «دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس» (ليبيا — تونس 1984) للدكتور أمين توفيق الطيبي، صحيح إن بعض المقالات المنشورة في الكتاب لا علاقة لها بالأندلس ولا بالقرن الخامس الهجري مثل «أغنام المرينو ذات أصل مغربي»⁽¹⁰⁾. ومع هذا تطرق الدكتور الطيبي في بعض المقالات المنشورة في هذا الكتاب إلى بعض الشخصيات الأندلسية البارزة في عصر الطوائف مثل المعتمد بن عباد وعبد الله بن بلقين

(7) الدكتور عبد الرحمن علي الحجي، «التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة...»، دمشق — بيروت — الكويت — الرياض 1976، ص. 409 — 416.

(8) الدكتور خليل إبراهيم السامرائي، «علاقات المرابطين بالممالك الأسبانية بالأندلس وبالذول الإسلامية»، بغداد، 1985، ص. 132.

(9) نفس المرجع، ص. 349 — 436.

(10) الدكتور أمين توفيق الطيبي، «دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس»، ليبيا — تونس، 1984، ص. 338 — 343.

وكذلك لبعض المصادر الأساسية لدراسة عصر الطوائف مثل «ذخيرة» ابن بسام و«كتاب التبيان» لعبد الله بن بلقين.

إن هذا العرض يَفْرُضُ عَلَيْنَا سؤالاً وهو، لماذا غَابَ العنصرُ الحضريُّ والاجتماعيُّ في هَذِهِ الدراساتِ العربيةِ الحديثةِ التي تَطَرَّقَتْ لِلأندلسِ خلالِ عصرِ الطوائفِ؟ رُبَّمَا يَكْمُنُ الجوابُ في العددِ المحدودِ لِلْمُتَخَصِّصِينَ في التاريخِ الاجتماعيِّ الأندلسيِّ من جهةٍ وانتشارِ المتخصصين في التاريخِ السياسيِّ بمفهوميهِ التقليديِّ الذي لا يَتَجَاوَزُ سَرْدَ الْأَحْدَاثِ السياسيةِ إضافةً إلى المتخصصين في الأدبِ الأندلسيِّ الذين يَنْقُصُهُمُ التَّكْوِينُ التاريخيُّ من جهةٍ أخرى.

ب. أهمية التوثيق في الدراسات الأندلسية الحديثة

تجلى أهم مساهمة للتجديد في مجال الدراسات الأندلسية خلال عصر ملوك الطوائف في الإمكانات الجديدة في مجال التوثيق. لقد ساهم نشاط المتخصصين في اللغة العربية وآدابها في تحقيق المصادر الأندلسية لعصر الطوائف ونشرها في إنعاش اهتمام المؤرخين بجوانب جديدة لعصر الطوائف. إن المادة التي أصبحنا نتوفر عليها اليوم فتحت أبواباً جديدة للباحثين المهتمين بعصر الطوائف. كما ساهمت في تطبيق مناهج جديدة على هذا العصر اعتماداً على توثيق جيد. كما أن المصادر التي نشرت خلال السبعينات والثمانينات تعد من الأسباب الرئيسية لظهور عدد كبير من الدراسات حول جوانب من المجتمع الطائفي، ليس في العالم العربي فحسب بل وفي إسبانيا وغيرها من الدول الغربية.

إن أهمية المادة الجديدة التي أصبحت متوفرة للباحثين المهتمين بالمجتمع الطائفي تعود إلى أسباب متعددة. إن المادة نفسها غنية وطريفة. كما أن هذه المادة غزيرة بالمقارنة مع مادة العصور السابقة للتاريخ الأندلسي أو بالمقارنة مع المادة التي وصلتنا لدراسة مناطق أخرى خلال نفس العصر مثل المغرب أو الممالك المسيحية في شمال الجزيرة الإيبيرية.

ويجب أن أشير إلى المستوى العلمي الرفيع الذي طبع تحقيق أهم المصادر التاريخية والأدبية لدراسة عصر الطوائف. لقد ساهمت أسماء لامعة في مجال اللغة العربية وآدابها في تحقيق أهم المصادر المرتبطة بعصر الطوائف. نجد الدكتور إحسان عباس على رأس هذه اللائحة. لقد نشر أهم مصدر لعصر الطوائف وأعني جميع

أجزاء كتاب «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لابن بسام الششتريني⁽¹¹⁾ إن أهمية هذا المصدر لا يخفى على دارسي هذا العصر⁽¹²⁾ وقام الدكتور إحسان عباس بإعادة تحقيق رسائل ابن حزم نشر منها لحد الآن أربعة أجزاء⁽¹³⁾ كما نشر بعض المصادر المتأخرة مثل «نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب» للسان الدين بن الخطيب . وساهم الدكتور محمود علي مكّي في هذا المجال عندما حقق جزءاً من «القمبسي» لابن حيان. وأنجز دراسة هائلة حول ابن حيان في حوالي 150 صفحة ونشرها مقدمة لهذا التحقيق⁽¹⁴⁾ لا أريد أن أقدم اللائحة الكاملة للمصادر التي نشرت فساهمت في إنعاش دراسة عصر الطوائف وإنما أريد أن أركز على أهمية الإخراج العلمي لهذه المصادر. مثلاً، يمكن مقارنة التحقيق الرفيع الذي أنجزه إحسان عباس بالنسبة إلى الذخيرة بتحقيق الأستاذ محمد عبد الله عنان المشوه لكتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» للسان الدين ابن الخطيب والذي راجعه الأستاذ محمد ابن تاوويت على صفحات مجلة «المناهل». ويوجد تحقيق جديد «لكتاب التبيان» لعبد الله بن بلقين حاكم غرناطة الطائفية، دفعه الدكتور أمين توفيق الطيبي للنشر. كما نشر الطيبي ترجمة بمقدمة مركزة وبتعليق مطولة ألفت أضواء هامة على هذا المصدر لغويا وتاريخياً⁽¹⁵⁾.

وهناك بعض التصرفات السلبية التي ساهمت في توفير المصادر لدراسة عصر الطوائف مثل نشر العرب لما حققه بعض المستشرقين من مصادر أو «إعادة» تحقيق «الباحثين» العرب لبعض المصادر الأندلسية الطريفة دون إضافات تستحق الذكر. مثلاً، لقد أعيد نشر كتاب «البيان المغرب..» لابن عذارى المراكشي في بيروت

(11) أبو الحسن علي ابن بسام الششتريني، «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» 8 أجزاء، تحقيق د. إحسان عباس، ليبيا - تونس، 1975 - 1979.

(12) راجع دراسة د. أمين توفيق الطيبي حول هذا المصدر في كتابه «دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس»، بيروت، 1984، ص. 248 - 257.

(13) أبو محمد ابن حزم، «رسائل ابن حزم الأندلسي»، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، 1970 - 1973.

(14) خلف ابن حيان القرطبي، «المقبس»، تحقيق د. محمود علي مكّي، بيروت، 1973، ص. 7 - 159.

(15) Amin Tawfiq Tibi, *The Tibyan, Memoirs of Abd Allah B. Buluggin Last Zirid Amir of Granada*, Leiden, 1986

وهذا مصدر مهم جدا لدراسة عصر الطوائف ليس فقط نظرا لأهمية المؤلف وإنما كذلك نظرا للاقتباسات العديدة من المؤلفين المعاصرين للملوك الطوائف مثل ابن حيان وغيره⁽¹⁶⁾. لقد نشر المستشرق الهولندي الجزء الأول للبيان المغرب في لايدن سنة 1848 وذلك عندما اكتشف المخطوط رقم 67 في مكتبة لايدن. أما الطبعة الثانية لهذا الجزء فظهرت سنة 1948 عندما اكتشف، ليفي بروفنصال مخطوطا جديدا لهذا الجزء فأعاد نشره بالمشاركة مع ج. س كولان في هولندا في السنة المذكورة. أما الطبعة الثالثة فظهرت في بيروت دون تاريخ ضمن منشورات دار الثقافة اللبنانية ولقد أعلن عن ذلك في الصفحة الأولى من جهة والصفحة الأخيرة وهي عبارة عن صورة للعنوان الفرنسي الذي ظهر في طبعة بريل الهولندية سنة 1948 مع فرق واحد وهو تعويض إسم الناشر الهولندي بشعار دار الثقافة. كما نشر الناشر اللبناني حجة سرقة في الصفحة ماقبل الأخيرة عندما أعاد نشر نص إنجليزي ورد في طبعة 1948 يؤكد حقوق طبع هذا الجزء للناشر الهولندي وكذلك طبعه في هولندا. لقد ورد النص الانجليزي في الطبعة اللبنانية كما يلي :

«Copyright 1984 by E. J. Brill, Leiden Holland. All rights reserved, including the right to translate or to reproduce this book or parts thereof in any form. Printed in the Netherlands».

ولقد حذف الناشر اللبناني مثل هذا النص من الجزء الثالث الذي طبعه بدون تاريخ اعتمادا على صورة طبعة كولان وبروفنصال التي ظهرت سنة 1930 بباريس عند الناشر الفرنسي بول كوتنير (Paul Geuthner) أما الفصل الرابع فلقد نشره الدكتور إحسان عباس ضمن مجموعة دار الثقافة سنة 1967.

وظهرت في بيروت طبعة مصورة «لكتاب التبيان» للأمير عبد الله بن بلقين نقلا عن التحقيق الذي نشره الأستاذ ليفي بروفنصال لنفس المصدر في القاهرة سنة 1955. كما نشر كتاب «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» لعبد الواحد المراكشي في القاهرة سنة 1949 بتحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي

(16) راجع دراسة الدكتور عبد الواحد ذنون طه حول مصادر «البيان المغرب» حيث قام بتقويم مصادر هذا المصدر وتحديدها اعتمادا على النقد الداخلي لنصوص «البيان».

وذلك دون ذكر التحقيق الأول للمستشرق الهولندي، راينهاردت دوزي. وقام كل من الدكتور سهيل زكار والأستاذ عبد القادر زمامة بإعادة «تحقيق» كتاب الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية» لمؤلف مجهول وظهر في الدار البيضاء سنة 1979. رغم إشارة المحققين إلى النسختين المنشورتين سابقا، فإن التقديم للطبعة الثالثة والتحقيق لا يعكسان مجهودا فكريا كبيرا، خصوصا من الناحية التاريخية والكتاب مصدرا تاريخيا بالدرجة الأولى.

III «تداخل المعرفة في عصر الطوائف : علاقة التاريخ بالأدب الأندلسي خلال عصر الطوائف»

هناك علاقة وثيقة بين التاريخ الأندلسي خلال عصر الطوائف وبين التخصصات الأخرى التي يمكن دراسة هذا العصر في إطارها وتطبيق مناهجها عليه مثل علم الاجتماع أو الأدب الأندلسي. إن التاريخ ينفرد بصفته علما قائما بذاته ونفس الحكم ينطبق على الأدب، ومع ذلك هناك مجال واسع للتعاون والتكامل بينهما، وهذا ينطبق على الدراسات الأندلسية عموما وعلى الدراسات المهمة بعصر الطوائف على وجه الخصوص.

لا يمكننا أن ننكر خصوصية مادة أدبية معينة في فترة زمنية محددة مثل الشعر الأندلسي في القرن الخامس الهجري. ويمكن معالجة هذه المادة اعتادا على مناهج مختلفة. فعلى سبيل المثال، هناك دراسات متعددة لشعر المعتمد بن عباد حاكم إشبيلية من سنة 461هـ/1091م إلى 484هـ/1068م فنذكر كتاب «الشعر في ظل بني عباد» لمحمد مجيد السعيد (القاهرة، 1972) يَدْرُسُ شِعْرَ المعتمدِ ضِمْنَ الشعر الإشبيلي في عهد بني عباد. وهناك كتاب «إشبيلية في القرن الخامس الهجري، دراسة أدبية تاريخية لنشوء دولة بني عباد في إشبيلية» للدكتور صلاح خالص (بيروت، 1965) تطرق فيه المؤلف لشعر المعتمد والشعر الإشبيلي في إطاره الاجتماعي. وهناك دراسة «باللغة الفرنسية بعنوان» المعتمد بن عباد وإنتاجه الشعري» (Al-Muctamid Ibn Abbad et son œuvre poétique) للدكتور رضى السويسي (تونس، 1977) وهي عبارة عن دراسة للمواضيع الواردة في شعر المعتمد. وأخيرا هناك دراسة بالإنجليزية بعنوان «الشكل والبنية في شعر المعتمد بن عباد» (Form and Structure in the Poetry of al-Muctamid Ibn Abbad) (ليدن — Leiden، 1974)

وكل هذه الدراسات أطرحات لنيل الدكتوراه في أصلها باستثناء «الشعر في ظل بني عباد» التي قدمها صاحبها أطروحة لنيل شهادة الماجستير. والهدف من ذكر هذه الأعمال التي عاجلت نفسَ المادةِ أي شعر المعتمد بطرق مختلفة يعود إلى التخصص الذي أصبح يطبع مجال الأدب العربي الأندلسي.

ويمكننا أن نقول الشيء نفسه بالنسبة للتاريخ الأندلسي فهناك متخصصون في عهودٍ معينة كعهد بني أمية في الأندلس وعهد دول الطوائف وعهد المرابطين وهناك تحديدٌ جغرافيٌ بحيث ينحصر هدفُ الدراسة في منطقةٍ معينة. فعلى سبيل المثال، هناك دراساتٌ في مختلف الدول الطائفية باللغة العربية والإسبانية والفرنسية والإنجليزية منها كتاب «بنو جهور بقرطبة» الذي نشر بالاسبانية تحت عنوان :

(Los Banu Yahwar en Cordoba, 1031-1070 de J.C /422-462 H) (قرطبة، 1968)

وهو للدكتور خالد الصوفي.

وكتاب «مملكة سرقسطة في القرن الحادي عشر للميلاد» للدكتور عفيف ترك الذي نشر بالإسبانية بعنوان (El Reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo /V de la Hégira) (مدريد، 1978) وكتاب «دولة بني زيري آخر ملوك غرناطة» للاستاذ إسماعيل العربي (الجزائر، 1982) وكتاب «بنو زيري بقرطبة» للاستاذ أندرو هاندلر الذي صدر بالإنجليزية تحت عنوان (The Zirids of Granada) (كورال كايلس، 1974). وهناك دراساتٌ عامةٌ لدول الطوائف مثل كتاب «دول الطوائف» للاستاذ محمد عبد الله عنان، (ط. 3، القاهرة، 1969) وكتاب «تاريخ الأندلس في الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (92 — 897هـ/ 711 — 1492م)» للدكتور عبد الرحمن علي الحنجي (دمشق، 1976)، الذي تطرق لدول الطوائف في إطار التاريخ الأندلسي العام. وحتى عندما وقع اختيار عدة مؤلفين على موضوعٍ يشتملُ نفسَ الفترة الزمنية ونفسَ الرقعة الجغرافية، اختلفت معالجتهم له من حيث طريقة معالجة الموضوع واتخاذ مناهجٍ مختلفة. فعلى سبيل المثال، هناك كتاب «بنو عباد بإشبيلية» للمرحوم عبد السلام أحمد الطود (تطوان، 1946) عالج فيه المؤلفُ التاريخَ السياسي لإشبيلية وهذا لم يمنعني من القيام بدراسة نفس الموضوع معتمداً على مصادرٍ لم تتوفر عند الطود في الأربعينات ومركزاً على التاريخ السياسي والاجتماعي وذلك في كتاب «التاريخ السياسي

والاجتماعي لاشبيلية في عهد دول الطوائف» (تطوان، 1983) وأسوق مثلاً آخر، عالَجَ الأستاذ الفرنسي بير كيشار موضوعَ القبيلة في الأندلس في عهد بني أمية معتمداً على المنهج النيوبي بحيث استنتج أن النمط القبلي العربي والبربري كان مسيطراً في المجتمع الأندلسي إلى نهاية دولة بني أمية وذلك في كتاب «البنيات الاجتماعية» (الشرقية والغربية) في إسبانيا الإسلامية (Structures Sociales Orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane) (باريس ولاهاي، 1977). وهناك دراسةٌ للدكتور مصطفى أبو ضيف أحمد بعنوان «القبائل العربية في الأندلس حتى سقوط الخلافة» (91 — 422هـ/ 710 — 1031م) طُبِعَ بالدار البيضاء، 1983، ركز فيه على الدور السياسي والاجتماعي للقبائل العربية في الأندلس إلى نهاية دولة بني أمية واهتد من ذكر هذه الأعمال هو التأكيد بأن التاريخ الأندلسي أصبح يشكل تخصصاً مستقلاً له فروعُه ومناهجُه كما يَشْمَلُ تَوْعاً داخل الأطار التاريخي نفسه سواءً فيما يخص تحديد العهود التاريخية أو المناطق الجغرافية أو المناهج الحديثة التي يختارها الباحثون لتناول مواضيعهم.

ومن جهة أخرى، يَعْتَمِدُ كُلُّ من التاريخ والأدب على العلوم الاجتماعية أو الإنسانية الأخرى للمزيد من التعميق سواءً في إطار مادة التاريخ أم في إطار مادة الأدب. فعلى سبيل المثال، يمكن دراسة كُلِّ من التاريخ والأدب من الناحية الاجتماعية والأنثروبولوجية ويمكن الاستفادة من الأبحاث التي نشرت في إطار علم الاجتماع وبالتالي من مناهجها ومن استنتاجاتها. مثلاً، في إطار الدراسات الأندلسية، يمكن دراسة التركيب الاجتماعي والقوى الاجتماعية المحركة — سواء كانت إقتصادية أو سياسية أو أدبية أو فكرية — في إطار التاريخ الأندلسي في عصوره المختلفة من جهة، كما يمكن من جهة أخرى دراسة الأدب الأندلسي أو أديب أندلسي معين في إطاره الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في عهد معين من التاريخ الأندلسي.

ويمكن الاستفادة من علم النفس في دراسة كُلِّ من التاريخ والأدب الأندلسي. مثلاً، يمكن تفسيرُ المواقف السياسية لبعض الحكام اعتماداً على التحليل النفسي وذلك بدراسة نفسياتهم وطباعهم ونماذج من سلوكهم. مثلاً، لا يمكن فهم أسباب بعض المواقف الفظيعة والشنيعة للمعتضد بن عباد حاكم إشبيلية إلا بعد الرجوع

إلى طفولته وتحليل شخصيته. وهناك مصادر تفيّدنا كثيراً من الناحية النفسية وعلى رأسها «كتاب التبيان» لعبد الله ابن بلقين الذي وصفه محققه الأستاذ ليفي بروفنصال بحق بأنه «وثيقة سيكولوجية من الطراز الأول» ويمتاز هذا المصدر التاريخي الهامّ بكون مؤلفه تطرق لأهم الأحداث التاريخية في الأندلس في القرن الهجري الخامس وللمجتمع الغرناطي والأندلسي وهو أحد ملوك الطوائف فترك لنا وصفاً وتحليلاً لما كان يدور في عقول عددٍ من الحكام وغير الحكام المعاصرين له كما وصف ما كان يدور في ذهنه عند تطرقه لعدد من الأحداث والمواقف التي اتخذها.

ثالثاً، كثيراً ما يُشكّل الأدب جزءاً من التاريخ عندما يَرتبط بالماضي. فالأدب يُصنّف أحياناً جزءاً من التاريخ عندما يُشكّل إنتاجاً بشرياً في مجتمع معين في الماضي، كما يُشكّل التاريخ الإطار العام الذي يُولّد فيه الأدب. فكثيراً ما نجد ارتباطاً عضوياً بينهما.

والسؤال الذي أريد أن أطرحه الآن هو : إذا كان الأدب تخصصاً قائماً بذاته وإذا كان التاريخ قائماً بذاته فما هي العلاقة بينهما ؟ الجواب باختصار أن المؤرخ بإمكانه أن يستفيد من الأدب دون خروجه عن نطاق تخصصه التاريخي كما يمكن للمتخصص في الأدب أن يستفيد من التاريخ دون خروجه عن نطاق تخصصه الأدبي. فالأدب مصدرٌ تكميلي بالنسبة للمؤرخ كما أن التاريخ ضروري لتحديد الإطار الاجتماعي والسياسي الذي تطور فيه الأدب بحيث لا يمكن عزل الأدب عن المجتمع الذي أنتجَه. فالتعاون ضروري بين المتخصص في الأدب والمتخصص في التاريخ.

إلا أن الخلط بين المادّتين أمرٌ يَجِبُ تحاشيه سواء في الدراسات الأدبية أم التاريخية. فالمؤرخ يتميز بتكوين وعقلية معينة كما يتميز المتخصص في الأدب بعقلية خاصة. إن المؤرخ يعتمد على مناهج تاريخية مخالفة لمناهج المتخصص في الأدب فأهداف الدراسات التاريخية تختلف في جوهرها عن الدراسات الأدبية لأن المؤرخ يحاول أساساً أن يكشف عن تصور يقترب إلى أقصى الحدود من الواقع التاريخي في فترة زمنية معينة بينما يَهْتَمُّ المتخصص في الأدب بفنونه المختلفة وباللغة وما يتصل بها. ومع ذلك هناك ارتباط وثيق بين التاريخ والأدب.

أولاً، يعتمد المؤرخون في عدد من الأحيان على مصادر أدبية مثل الشعر، الذي كان غنياً جداً في الأندلس خلال ق 5 هـ خصوصاً في الدراسات التي تركز على التاريخ الاجتماعي. كما يعتمد المتخصصون في الأدب على المصادر والمراجع التاريخية في تصوّرهم للمجتمع والظروف التي أنتجت هذا الأدب وتطوّر في ظلّها.

ثانياً، يشكل كل من التاريخ والأدب جزءاً من العلوم الاجتماعية أو الإنسانية لذا فإن الارتباط بينهما وثيق بحيث تُطبّق مناهج واتجاهات فكرية عليهما ولو بطرق مختلفة. فعلى سبيل المثال، يمكن دراسة مواضيع أدبية وتاريخية اعتماداً على المنظور البيئي، أو المنظور المادي أو المنظور الروحي إلخ...

وهناك علاقة عميقة بين البعد التاريخي والبعد الأدبي خلال عصر الطوائف ونلاحظ مثلاً، تداخل البعدين الأدبي والتاريخي في بعض الشخصيات التاريخية الأندلسية في عصر الطوائف. مثلاً، يمكن اعتبار المعتمد بن عباد شاعراً ومالكا طائفاً. وكان ابن عمار شاعراً ووزيراً. وهذا ينطبق أيضاً على ابن زيدون. وجمع ابن حزم بين الشاعر والأديب والناقد السياسي والمحلل الاجتماعي والفقيه ويعبر ابن حيان مؤرخاً بارزاً وأديباً. متمكناً. وكان الهوزني أديباً وفقهياً. هناك أمثلة كثيرة تؤكد تداخل البعد الأدبي والبعد التاريخي في عدد من الشخصيات التي عاصرت عصر الطوائف.

الخاتمة :

في الختام، يمكن القول إن الدراسات الأندلسية الحديثة لعصر الطوائف تتميز بالتجديد المنهجي لأسباب متعددة منها إدخال العنصر الاجتماعي والإهتمام به بصفته هدفاً في حد ذاته أو اتخاذه نقطة انطلاق للاهتمام بأهداف أخرى. يجب أن نركز على ثلاثة نقاط هامة. أولاً، لقد ساهم نشر مصادر هامة لعصر الطوائف مؤخراً في إغناء نظرتنا المباشرة إليه. ثانياً، ظهر اهتمام كبير في الأوساط الجامعية في دول مختلفة بهذا العصر مما ساهم في إغناء معرفتنا به على مستوى أكاديمي رفيع. ثالثاً، تميز هذا الإهتمام بتطبيق مناهج جديدة، مثل المنهج البيئي أو الكمي، على عصر الطوائف عموماً وعلى مجتمعه على وجه الخصوص، مما أدى إلى إلقاء أضواء جديدة

على جوانبه المختلفة ومما يؤكد صحة هذه الملاحظات أن عدد الدراسات حول عصر الطوائف التي ظهرت منذ سنة 1970 مثلا تعد بالمئات، وأنها تتميز بالتنوع في الغرب والمشرق على السواء وأن طابعها الأكاديمي يميزها حتى بالمقارنة مع الدراسات التي أنجزت حول عهود أخرى من التاريخ الأندلسي رغم أهمية هذه الأخيرة وأن تأثير المناهج الاجتماعية الحديثة واضح فيها وأن محاولة التجديد فيها واضح توثيقا ومنهجيا. بطبيعة الحال، لا يجب أن ننسى أن أهمية عصر الطوائف تكمن بالدرجة الأولى في أهمية محتواه وفي انفراده اجتماعيا وثقافيا وفكريا كما تجدر الإشارة إلى المجال الواسع للبحث في عصر الطوائف، فإنه لا يزال قابلا للبحث رغم أهمية ما أنجز فيه مؤخرا. بل يمكن القول إن ضخامة ما أنجز سوف يمكننا من تحديد اتجاهات جديدة للبحث في إطار التاريخ الأندلسي ومجتمعه خلال عصر الطوائف. وهذا يعني أن مجال التجديد المنهجي في الدراسات حول المجتمع الطائفي لازال مفتوحا بدوره.

العوامل المؤثرة في مصداقية الفتح بن خاقان في كتابيه : مطمح الأنفس وقلائد العقيان

د. صلاح جرّار

كلية الآداب — الجامعة الأردنية
عمان

يهدف هذا البحث المتواضع إلى تتبّع بعض العوامل التي أثّرت بصورة سلبية في مصداقية كتابي مطمح الأنفس وقلائد العقيان للفتح بن خاقان وفي قيمتهما الوثائقية. ولعلّ أبرز هذه العوامل ترجع إلى شخصية المؤلف، لكون هذه الشخصية بكلّ ما اتّسمت به قد انعكست على مادّة هذين المصدرين المهمّين من مصادر الأدب الأندلسي.

وأول هذه السمات في شخصية المؤلف أنه يجعل من منفعة الشخصية مقياساً يحكم من خلاله على من ترجم لهم، فقد حدّث جمال الدين بن أكرم قال : «لما عزم الفتح بن خاقان على تصنيف كتاب قلائد العقيان جعل يرسل إلى كلّ واحد من ملوك الأندلس ووزرائها وأعيانها من أهل الأدب والشعر والبلاغة يعرفه عزمه ويسأله إنفاذ شيء من شعره ونثره ليذكره في كتابه، وكانوا يعرفون شرّه وثلبه، فكانوا يخافونه وينفذون إليه ذلك وصرّ الدنانير، فكّل من أرضته صلته أحسن في كتابه وصفّه وصفّته، وكلّ من تغافل عن برّه هجاه وثلبه»

[معجم الأدباء / ياقوت الحموي 16 / 187]

وقد أورد ياقوت الحموي في معجم الأدباء ما يدلّ على ذلك فذكر أنّ أبا

بكر بن باجة المعروف بابن الصائغ لما وصلته رسالة الفتح بن خاقان استهان بها ولم يُعْرِها طرفه، فما كان من ابن خاقان إلا أن يترجم لابن باجة في آخر كتاب القلائد، ونال منه نيلاً شديداً واتهمه بالزندقة والسخف والجنون، وقال في حقّه : «هو رَمَدٌ جفني الدين، وكَمَدَ نفوس المهتدين، اشتهر سُخْفاً وجنوناً، وهجر مفروضاً ومسنوناً، فما يتشَرَّعُ، ولا يأخذُ في غير الأباطيل ولا يشرع، ناهيك من رَجُلٍ ما تَطَهَّرَ من جنابة ولا أظهر مَخِيلَ إنابة، ولا استنجى من جدث، ولا أشجى فَوَادَهُ مُوَارٍ في جدث، ولا أقر بياريه ومصوّره، ولا قرَّ عن تباريه في ميدان تهوِّره، الاساءة إليه أجدى من الإحسان، والبهيمة عنده أهدى من الإنسان، نَظَرَ في تلك التعاليم وفكّر في أجرام الأفلاك وحدود الأقاليم، ورفض كتاب الله الحكيم العليم... إلى أن يقول : مع منشأ وخيم ولؤم أصل وخيم، وصورة شوها الله وقبحها، وطلعة إذا أبصرها وبلغ ذلك ابن باجة، فأنفذ إليه مالا استكفّه به واستصلحه، فلما صَنَّفَ ابن خاقان كتاب مطمح الأنفس بعد ذلك افتتحه بذكر ابن باجة وأثنى عليه ثناءً جميلاً فقال فيه : بَدُرُ فهم وساطع، وبرهان علمٍ لكلِّ حُجَّةٍ قاطع، تفرّحت بعطره الأعصار، وتطيّبت بذكره الأمصار، وقام به وزن المعارف واعتدل، ومال للأفهام فنناً وتهذلاً، وعطّل بالبرهان التقليد، وحقق بعد عَدَمِهِ الاختراع والتوليد، إذا قدَحَ زَنْدُ فَهْمِهِ أورى بشرٍ للجهل مُحدق، وإن طما بحر خاطره فهو لكلِّ شيءٍ مُغرِق، مع نزاهة النفس وصونها، وبُعْدِ الفساد من كَوْنِهَا، والتَحَقُّقِ الذي هو للإيمان شقيق... إلخ.

[مطمح الأنفس 397، معجم الأدباء 16 / 190]

وبذلك نجد الفتح بن خاقان يناقض في مطمح الأنفس ما أورده في قلائد العقيان في صفة ابن باجة، وهذا من أكثر ما يدعو إلى الشك بما يقوله.

وعندما ترجم ابن سعيد الأندلسي في كتاب المُعَرَّب، في حُلِي المغرب لأبي محمد عبد الغفور بن أبي القاسم محمد بن عبد الغفور (المغرب 1 / 241) قال ما نصّه : «وذكره الحجاري فقال : قطع الله لسان الفتح صاحب القلائد فإنه شرَّع في ذمّه بما ليس هو من أهله، والله ما أبصرت عيني شخصاً أحقّ بفضله منه...» وأمّا الذي قاله ابن خاقان في القلائد في حقّ أبي محمّد هذا فهو : «قد كنتُ نويثُ ألا أثبت له ذكراً، ولا أعمل فيه فكراً، وأدعُه مُطَرِّحاً، وأقطعُه

الإهمال مسرحاً، لتهوره، وكثرة تقعره، فإنه كان بادي الهوج، وعبر المنهج، له ألفاظ متعقدة، وأغراض غير متوقّدة، لا يفكُّ معماها ولا يعلم مرماها، مع نفس فاسدة الاعتقاد، ثابتة الأحقاد، وتتكد بالأفراح، وتحسّد حتى على الماء القراح، وتفضّ بفارس يراعة، وتتربّص الدوائر بحامل براعة، إلى لسان لا ينطق إلا هجراً، وأجفان لا ترمق من توقّد الحقد فيها فجراً، فهي ترعى الظلم مكان الأنوار، وتودّ أن ترى النجاد كالأغوار...».

[قلائد العقيان 466، المغرب 1/ 241]

ويذكر الحجاري أن الأبيات التي أثبتتها له ابن خاقان في القلائد في مدح يحيى بن سائر كلّها ساقطة عن طبقة المختار [المغرب 1/ 241] ويظهر من ذلك أن ابن خاقان كان يوظف اختياراته من أشعار تراجمه ونثرهم ليحسن صورتهم أو يشوّها، فضلاً عن مذهبه في تشويه صورتهم وقد حطّ الفتح بن خاقان في هذين الكتابين من قدر عددٍ من العلماء والأدباء الذين شهد لهم معاصروهم بالفضل والشهرة، ولذلك وصفه ياقوت الحموي بقوله : «بذي اللسان قويّ الجنان في هجاء الأعيان» [معجم الأدباء 16/ 186] ووصفه الرشيد بن الزبير في كتاب الجنان بقوله «أنّه كان يضع من نفسه بشدّة تبدّله وكثرة تنقله، وعفته من ذوي الرتب وإساءة الأدب على الأدب...» [خريدة القصر 2/ 610] ومما قاله فيه العماد الأصفهاني صاحب خريدة القصر إنه «قبّح ذكر قومٍ ووضعهم، ونبه خاملين فرفعهم، وحاد عن الصحيح لمرضه، ووسم الحسن بالقبيح لغرضه» [خريدة القصر 2/ 608]. ووصفه صاحب المغرب بأنه «اشتهر بدمٍ أولي الأحساب والتمرين بالطعن على الأدباء والكتاب» [نفع الطيب 7/ 33 — 34]

ومن الذين حمل عليهم الفتح بن خاقان أبو عبد الله ابن الفخار المالقي حيث يصفه بقوله «صاحب لسن، وراكب هواه من قبيح أو حسن، لا يصدّ إذا صمّ، ولا يرّدّ عما يمم... إلخ» [القلائد 908]، خريدة القصر، 2/ 688. وعندما ترجم لذي الوزارتين أبي عبد الله محمد بن أبي الحمال غصّ من أصله فقال «وهو إن كان خامل المنشأ نازله، لم يترّله المجدّ منازلّه، ولا قرّع للعلاء هضابا، ولا ارتشّف للسنا رّضابا، فقد تميّز بنفسه وتخيّر من جنسه، وظهر بذاته... إلخ»

[القلائد 518]

وتعرض للقاضي ابن حمدي في موضع في كتاب القلائد، فعندما ترجم للكاتب أبي بكر بن قزمان قال في هذا المعرض «وتجرع آخر عمره من كؤوس الذل أبشعها ذوقاً ولبس من ملابس الهوان أشوهها طوقاً في قصّة أساء بها ابن حمدي وما أجمل وجاء بها شوهاً لا تُتأمل... إلخ» [القلائد 555]

ولم يكتفِ ابن خاقان بالطعن على كثير من العلماء وأهل الفضل وإنما أخذ في إعلاء شأن كثير من الخاملين والمغمورين، ولذلك وصفه صاحب خريدة القصر بأنه «قبح ذكر قوم ووضعهم، ونبه خاملين فرّغهم» [خريدة القصر 2 / 608]. ولذلك نراه يبالغ كثيراً في الإطراء على من أثنى عليهم إلى الحد الذي تجد فيه تشابهاً في هذه المبالغات في صفة كثير من تراجمه بحيث لا يبقى فضل لأحدهم على الآخرين. فيقول مثلاً عن الكاتب أبي عمر الباجي [القلائد ص 30]: «فلا يُجاري في ميدان إحسان ولا يُباري في بلاغة براعة ولسان، يُقصر كل مُجرٍ عن مدهاء...» ويقول عن أبي بكر بن قزمان [القلائد 555]: «مبرز في البيان ومُحرّر الحُصْل عند تسابق الأعيان» ويقول عن أبي محمد بن صارة الشنتريني ص 447: «شَيْخُ العوالي براعه..» ويقول عن أبي محمد بن صارة الشنتريني [القلائد ص 109] «سابق الحُلبَة»، وعقد تلك اللبّة، لا يُشَقُّ غبارُه في ميدان نظام...»

ويعضي ابن خاقان على هذا النحو جاعلاً كل واحدٍ ممن يحبُّ من تراجمه فارس الحُلبَة وأتّه يبدُ الآخرين، ونراه يضيفي صفة السبق على عَشْرَاتٍ من تراجمه، على نحوٍ من المبالغة والتهويل الممزوج بالنفاق والمداهنة والرياء. وفي المقابل نجده إذا ما ذمَّ شخصاً فإنه يجردّه من كل الفضائل ويلبسه الكثير من المثالب.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الإطار أن ابن خاقان كان يتصف بيبعض الصفات المنكرة التي أخذها على بعض تراجمه، وفي ذلك تناقض واضح لأنّه يذمّهم بما يتصف به هو نفسه، فمما وصف به أبا جعفر بن البُني قوله [قلائد العقيان 868/ مطمح الأنفس 269]: «وكان أليف غلماناه وحليف كُفرٍ لا إيمان. ما نطق متشرّعا، ولا رفق متورعا، ولا اعتقد حشراً، ولا صدق بعثاً ولا نشراً، وربما تنسك مجوناً وفتكا، وتمسك باسم التقي وقد هتكه هتكا لا يُبالي كيف ذهب ولا بما تمذهب... إلخ»

وهذه الصفات التي ساقها ابن خاقان في وصف ابن البتي هي مما وُصِفَ بها ابن خاقان نفسه، ولذلك يصفه الرشيد بن الزبير في كتاب الجنان : «بتحليته من الخلاعة بما تعزف عنه نفس كل ذي عقل رصين، وأيضاً فيه من الدنيا إلى مالا يرضاه أهل المروعة والدين» [خريدة القصر 2/ 610]

ويقول عنه ياقوت الحموي : «وكان مُتَّهَمُ الخُلوة فيما بلغني» [معجم الأدباء 16/ 186] وكذلك وصفه صاحب المسهب أيضاً [المغرب 1/ 259]

ولم يكتفِ ابن خاقان بالفض من بعض الأعلام، بل حاول أن يستثني ترجمة بعضهم بدوافع شخصية، فقد أورد ابن عبد الملك المراكشي في الذيل والتكملة [السفر الخامس / القسم الثاني ص 530] أن الفتح بن خاقان «قصد يوماً إلى مجلس قضاء أبي الفضل مُخْمِراً، فتنسم بعض حضور المجلس منه رائحة الخمر، فأعلم القاضي بذلك، فأمر به فأستثبت في استنكاهه، وحدّه حداً تاماً وبعث إليه، وبعد أن قام عليه الحدّ، ثمانية دنانير وعمامة، فقال الفتح حينئذٍ لبعض أصحابه : عزمْتُ على إسقاط اسم القاضي أبي الفضل من كتابي الموسوم بقلائد العقيان. قال : قللت : لانفعل وهي نصيحة، فقال لي : وكيف ذلك ؟ قال : قلت له : قصّتك معه من الجائز أن تُنسى وأنت تريدُ يجذكَ قد ذكرت فيه من هو مثله أو دونه في العلم والصيت فيسأل عن ذلك فيقال له، فيتوارث العلم بذلك الأصاغر عن الأكابر. قال : فتبيّن له ذلك وعلم صحّته، فأقر اسمه في كتاب قلائد العقيان».

وقد تنبّه صاحب المُسهب إلى ما أصاب مصداقيةَ الفتح بن خاقان في كتابيه المذكورين من وَهْنٍ واختلال فجعل «ابن بسّام أكثر تقييداً وعلماً مفيداً والفتح أقدر على البلاغة وكلامه أكثر تعلقاً بالأنفس» [المغرب 1/ 259 — 260]

وقال صاحب سمط الجمان : «إنّ التكلّم في شأنه وإعمال القلَم في وصف تجلّفه وخذلانه إخلالاً بالبيان وإضاعة للزمان، فأثرنا في أمره الاختصار، وتمثّلنا قول القائل : كُلِّ الثَمَارِ وَخَلِّ الْعُودَ لِلنَّارِ. وأما سهمه في الكتابة وعلمُهُ المرفوعُ في ميدان الخطابة فسَهمٌ إصابة وعَلَمٌ عرابة» [المغرب 1/ 259 — 260]

ونلاحظ من هذين التعليقين أنّ صاحبيهما فرقا بين المصداقية العلميّة وبين

التفوق في البلاغة والكتابة، فجعل ابن خاقان صاحب بلاغة وكتابة وأخذ عليه مجانبته الأمانة العلمية.

وقبل أن أختتم هذا البحث أودّ أن أقول إن ما يستدعي التريث في اعتماد مادّة هذين الكتّابين (المطمح والقلائد) هو مايلي :

(1) وصف الأشخاص مدحاً أو قذحاً، لأن هذا المدح والقذح قائمان على أسس شخصية وقابلان للمبالغة وتغيير الحقيقة.

(2) المعاني التي تُفهم من خلال السجع وغيره من المحسنات البديعية، فمن المعروف أن المعنى قد يضيع في مآرب الصيغة اللفظية والشكل الفني. وبما أن ابن خاقان أديب وكاتب أكثر منه مؤلفاً، فإنه يكثر من اعتماد الصنعة التي تحرف المعاني والأفكار في طريقها لتضع مكانها معاني وأفكاراً مجازية، قد لا يكون لها صلة من قريب أو بعيد بالمعنى المقصود.

(3) تكوين صورة ما عن أديب ما من المترجم لهم في هذين الكتّابين، لأن الفتح بن خاقان ربّما اقتصر على إيراد معلومات ونصوص لخدمة صورة معينة وتجنّب إعطاء الصورة الكاملة بوجهها الإيجابي والسلبي لأديب ما.

ولهذه الاعتبارات لا بدّ من عدم الاكتفاء بما أورده الفتح في كتابيه في ترجمة أديب من الأدباء ولا بدّ من التحقق من المعلومات التي يوردها بالرجوع إلى مصادر أخرى قد تكون أكثر أمانة وصدقاً وثقة.

المصادر

- (1) جريدة القصر وجريدة أهل العصر (القسم الرابع ع1 - 2) / للعماد الأصفهاني ت 957 هـ، تحقيق الأستاذ عمر الدسوقي والأستاذ علي عبد العظيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1969.
- (2) الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة لابن عبد الملك المراكشي (السفر الخامس)، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت — لبنان
- (3) قلائد العقيان ومحاسن الأعيان، للفتح بن خاقان، ت 529 هـ، حققه الدكتور حسين خربوش، مكتبة المنار، الزرقاء — الأردن، 1989 م.
- (4) مطمح الأنفس ومرح التأنس للفتح بن خاقان، دراسة وتحقيق محمد علي الشوابكة، دار عمّار ومؤسسته الرسالة، بيروت، 1983 م.
- (5) معجم الأدباء لياقوت الحموي، مكتبة عيسى البابي الحلبي — القاهرة.
- (6) المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي عليّ الصديّ لابن الآبار، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967 م
- (7) المغرب في حلي المغرب لابن سعيد الأندلسي، تحقيق الدكتور شوقي ضيف، ط دار المعارف بمصر، 1964 م.
- (8) نفح الطيب للشيخ أحمد بن محمد المقرّي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر — بيروت، 1968 م.

صفحات غامضة من تاريخ غرناطة النصرية في القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي

ذة. ميلودة الحسناوي

كلية الآداب — تطوان

كان تاريخ غرناطة النصرية محط اهتمام كثير من الباحثين والدارسين، وقد أفرز هذا الاهتمام إنتاجات كثيرة في شكل مقالات أو مؤلفات مستقلة بدءاً بعمل الباحث ميغيل لأفوينتي ألكنترا «تاريخ غرناطة»، ومؤلف كين روبليس «تاريخ مالقة» والذي طبع سنة 1843، وبأعمال لويس فرنانديث وخوان طوريس فونتيس ومرورا بأعمال فقيده البحث الغرناطي لويس سيكودي لوثينا باريديس الذي كرس كل مجهوداته لغرناطة في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/ الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين وخصها بما ينيف عن خمسين مقالة علاوة على مؤلفيه : «غرناطة في القرن الخامس عشر» والذي طبع سنة 1975، و«محمد التاسع، سلطان غرناطة» والذي طبع سنة 1978، أي بعد وفاة مؤلفه، وبأعمال الباحثة الفرنسية راشيل أربي وخاصة أطروحتها «إسبانيا المسلمة على عهد النصرين»، وأعمال الباحثين الاسبان : كريستوبال طوريس دلكادو من جامعة غرناطة، وميغيل أنخيل لادير وكيسادا من جامعة مدريد، وخوسي إنريكي لوبيث دي كوكا كستانير من جامعة مالقة، وخوسي طابيا كريدو من جامعة المرية، وغيرهم.

إلا أنه رغم كثرة الدراسات ودقتها فإن النصف الأول من القرن التاسع الهجري يطاله كثير من الغموض الناتج عن ندرة المصادر العربية المؤرخة لتلك الفترة، لذا فإنه يتطلب تصويبات وتعديلات كلما ظهرت وثيقة عربية جديدة. وقد نشرت مؤخرا نصوص عربية استطاع دارسوها ومحققوها أن يكشفوا بجلاء عن بعض جوانب هذا الغموض كرحلة القلصادي، وبرنامج المجاري، وثبت الوادي

آشي، وديواني عبد الكريم القيسي وابن فركون، وكان آخرها مؤلف أبي يحيى بن عاصم «جنة الرضى في التسليم لما قدر الله وقضى».

ولقد استرعى انتباهي أثناء تحقيقي ودراستي لهذا المخطوط كثرة المفارقات بين نصه ونصوص الروايات المسيحية، وهي مفارقات تمس جميع الأحداث التي أرخ لها ابن عاصم كثورة يوسف بن المول، ووقعة الخزان، وثورة يوسف المدجن وغيرها، إلا أن أكثر هذه المفارقات عمقا تلك التي تتعلق بشخصية وحكم يوسف الخامس وبما أن الحديث عنها جميعها يتطلب وقتا أوسع فإنني سأركز في هذه المداخلة على مسألتين وسأتناول في مرحلة أولى ثورة يوسف بن المدجن وآثارها في الحياة السياسية والاجتماعية لغرناطة النصرية، وفي مرحلة ثانية سأحاول مراجعة خمس سنوات من تاريخ غرناطة وهي السنوات التي تمتد من 849هـ/1445 — 1450م والتي كان قطب الرحي فيها ثلاثة حكام : يوسف الخامس، محمد التاسع وأبو الوليد اسماعيل، معتمدة في ذلك كله على نص أبي يحيى بن عاصم في «جنة الرضى» وموازنتي إياه بما ورد في المدونات القشتالية CRÒNICAS CASTELLANAS وخاصة مدونة خوان الثاني CRONICA DEL HALCONERO وCRONICAS DE LOS REYES CATÒLICOSS والروايات المسيحية والمراجع الأجنبية والإسبانية منها خاصة لأصل في مرحلة ثالثة وأخيرة إلى تحديد جديد لفترات حكم محمد التاسع : الغالب بالله.

وإنني وإن كنت لا أهدف السرد الكرونولوجي لهذه الأحداث فإن طبيعة الموازنة بينها في هذين النوعين من النصوص تفرض علي التزام سردها أحيانا، وأبدأ حديثي بثورة يوسف المدجن.

كانت شخصية محمد التاسع موضوع غموض والتباس كبيرين، وكانت عملية تحديد نسبه ولقبه وفترات حكمه شاقة ومحفوفة بالمزالق لندرة المصادر العربية المؤرخة لفترات حكمه ولاعتماد الدراسات حوله على المدونات القشتالية والروايات المسيحية فقط مما أوقع كثيرا من الباحثين في أخطاء⁽¹⁾. ولتقييم أهمية محمد التاسع

(1) مثل : BALLESTEROS, A ! Historia de Espana y su influencia en la historia universal, T.III, p. 143.

في تاريخ إسبانيا المسلمة فإنه تكفي الإشارة إلى أن حياته تغطي خمسة عقود من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي.

وإذا كنا نملك معلومات كافية عن الفترة السابقة من خلال كتابات ابن الخطيب ومعاصريه ومعلومات جزئية من الفترة اللاحقة من خلال مؤلف «نبذة العصر في انقضاء دولة بني نصر» وكتابي المقرئ : «نفع الطيب» «وأزهار الرياض» وبعض المصادر المشرقية «كالضوء اللامع» للسخاوي، فإن المعلومات المتعلقة بمحمد التاسع ودول حكمه قليلة جداً. وقد أزيح هذا الغموض الذي طال هذه الفترة من تاريخ غرناطة بظهور كتاب فريد البحث الغرناطي لويس سيكودي لوثينا «محمد التاسع، سلطان غرناطة» الذي اعتمد فيه على بعض المصادر العربية وعلى المدونات المشتتة وخاصة مدونة الملك خوان الثاني، فعدل نسب هذا السلطان، وحدد فترات حكمه بأربع فترات من سنة 1417م إلى سنة 1453م مدخلا تصويبات جذرية على النتائج التي توصل إليها الباحثان : خوان طوريس فونتيس وراشيل أربي، إلا أن الظروف لم تسعفه لاستغلال ما خلفه ابن عاصم، مؤرخ الفترة ومعاصر الأحداث. وقد عبر في أكثر من مناسبة عن أسفه لضياح مؤلف ابن عاصم «جنة الرضى» الذي كان يعتبره حلقة وصل بين الكتابات السابقة لهذه الفترة والكتابات اللاحقة لها، من شأنه أن يملأ الفراغ الذي يشكو منه تاريخ غرناطة في القرن الخامس عشر الميلادي⁽²⁾. من هنا تبدو أهمية نص ابن عاصم، إذ استنادا إلى هذا النص استطعنا أن نصل إلى تحديد جديد لدوله، وبه ارتفع عددها إلى ست دول لأن الروايات المسيحية أغفلت ثورة تزعمها يوسف المدجن كما أن خلطها بين شخصيات وملوك هذه الفترة وخاصة بين محمد الثامن ومحمد التاسع من جهة وبين يوسف الخامس وأبي الوليد اسماعيل من جهة أخرى جعلها تخطيء في هذا التحديد.

ولم تغفل هذه الثورة المصادر المسيحية فحسب بل كان لها نفس الحظ في المصادر العربية إذ لم يشر إليها من المؤرخين العرب — حسب ما توصلنا إليه

SECO DE LUCENA, PAREDES, L. «La familia de Muhammad X el cojo, rey de Granada», *AL-Andalus*, IX (1946) p. 380 (2)

لحد الآن — الا ابن الأزرق في كتابه «بدائع السلك في طبائع الملك»⁽³⁾.

واستناداً إلى ما أورده ابن عاصم حول هذه الثورة وحول مترعمها فإن يوسف المدجن لا علاقة له بالملوك النصريين، لذلك لم يعره الاهتمام الكامل فلم يسجل اسمه ونسبه بل ركز اهتمامه على ثورته التي شاهدها عياناً⁽⁴⁾. وقد استطاع يوسف هذا أن يستغل الفراغ الروحي الذي كان الغرناطيون يعانون منه والذين كانوا ينتظرون من سيملاً الأرض عدلاً بعدما ملكت جوراً، فوجد ضالته، وبدأ يبيء لإعلان ثورته الروحية بالجامع الكبير بغرناطة، وأنشأ مراكب بمساعدة محمد التاسع نفسه ولما أكمل استعداداته أعلن ثورته في حي البيازين أهم أرباض غرناطة، فبدأ مناصروه يطالبون بخلع محمد التاسع، وأعلنوا يوسف المدجن ملكاً لهم باذلين في ذلك أرواحهم وأموالهم، ولكن الملك الحاكم استطاع أن يخمّد الثورة في بدايتها وتمكّن جنوده من مطاردة يوسف المدجن وقتله⁽⁵⁾.

إن ابن الأزرق لا يحدد تاريخ وقوع هذه الحادثة، واكتفى ابن عاصم بإشارة عابرة إلى تاريخها فقال: «قبل سنين تجاوز العشرين»⁽⁶⁾. وإذا كنا قد استنتجنا بأن جنة الرضى قد أُلّف حوالي سنة 854هـ / 1426م، أي سنة واحدة قبل ثورة محمد الثامن (الصغير) على محمد التاسع (الأيسر)⁽⁷⁾.

وانطلاقاً من نص ابن عاصم دائماً فإن ثورة يوسف المدجن كانت لها آثار ثابتة في بعض طبقات الشعب، إذ بعد قتله، وبعد مشاهدته عياناً ورأسه مفصول عن جسمه فإن مؤيديه كانوا يؤكدون بأنه لم يمّت، وبأنهم رأوه في الغار الفلاني، وبأنه سيعود مرة أخرى ليملاً الأرض عدلاً وقد شبه ابن عاصم هذه الحادثة بقضية هشام المؤيد في تاريخ إسبانيا المسلمة.

(3) ابن الأزرق «أبو عبد الله بدائع السلك في طبائع الملك» تحقيق وتعليق د. سامي النشار، منشورات وزارة الاعلام، العراق 1977، ج 1، ص. 120.

(4) جنة الرضى، ص: 51 من المتن.

(5) جنة الرضى، ص: 54 — 55 ن المتن.

(6) جنة الرضى، ص: 52 من المتن.

(7) حدد تاريخ وقوعها الدكتور صلاح جرار سنة 834هـ، ولا ندري ما حجته في ذلك، جنة الرضى تحقيق د. صلاح جرار ص: 16 من المقدمة.

إن ابن عاصم لم يمتد به الأجل ليعلم أنه في أواخر أيام غرناطة يوسف المدجن وسيعين كاتباً وأميناً للنجارين⁽⁸⁾، ونحن بدورنا لا نستطيع أن نثبت بأن الأمر يتعلق بيوسف المدجن الثائر نظراً للفارق الزمني بينهما إلا أن ما يثير انتباهنا هو سكوت الروايات المسيحية عن هذه الفتنة، فلم هذا السكوت؟.

هناك احتمالان :

الأول : هذا السكوت قد يعني عدم تدوينها لهذا الحدث وذلك لأن يوسف المدجن — على ما يبدو في نص ابن عاصم — لم يطلب المساعدة من المسيحيين كما كانت عادة الملوك النصرين الثائرين، ويفسر هذا بأن الثورة كانت في عمقها ثورة روحية دينية ترفض من بين ما ترفض مبدأ التحالف مع الكفار، ولكن قد يضعف هذا الاحتمال عندما نعلم أن القشتاليين كانوا قد وضعوا جواسيسهم على الحدود ليطلعوا هم على كل ما يدور داخل مملكة غرناطة.

الثاني : هو أن مدة هذه الثورة كانت جد قصيرة إلا أننا لاحظنا أن الاستعداد لها أخذ وقتاً طويلاً، أضف إلى ذلك فإن الروايات المسيحية اهتمت بثورات من هذا النوع كثورة يوسف بن المول، وثورة يوسف الخامس وغيرها.

إن ندرة المصادر العربية المؤرخة للحدث وغياب التأريخ لها في الروايات المسيحية لا تسمح لنا بمعرفة دقيقة ومفصلة، ولكن من المهم أن نذكر بأن أول ثورة هزت عرش محمد التاسع كانت ثورة يوسف المدجن وليست ثورة محمد الثامن التي حدثت سنة 831هـ : كما تذكر الدراسات المتعددة، وأن من النتائج المباشرة لهذه الثورة خلع محمد التاسع عن عرشه ولو لمدة قصيرة لم نتوصل بعد إلى تحديدها بكامل الدقة، وأنه بسببها أصبحت فترات حكم محمد التاسع الغالب بالله في حاجة إلى ترتيب جديد.

وننتقل الآن إلى المرحلة الثانية من هذه المداخلة والتي سنخصصها لمراجعة خمس سنوات من تاريخ غرناطة النصرية من 849هـ إلى 854هـ/1450 — 1450م. وهي أكثر الفترات اضطراباً على الإطلاق.

(8) CHALMETA P. El Señor del zoco en España. Madrid, Instituto Hispano-árabe de cultura, 1973, PP. 458 - 459

وإذا كانت الروايات المسيحية قد أغفلت التاريخ لثورة يوسف المدجن فإنها قد خصصت فصولا طويلا في مظانها لثورة الوليد اسماعيل Aben Ismael أو يوسف الخامس. وأول شكل يطالعنا في نص هذه الروايات هو الخلط بين هاتين الشخصيتين وإدماجهما في شخص واحد على عكس ما نراه في نص ابن عاصم اذ يؤرخ مؤلفه لحاكمين متميزين ولثائرين مختلفين. وتتعارض هاتان المجموعتان من النصوص (نص أبي يحيى بن عاصم من جهة ونص الروايات المسيحية من جهة أخرى، عند تحديد قرابة يوسف الخامس بمحمد التاسع، وكيفية وصوله إلى الحكم، ومدة حكمه، وسنة وفاته.

* ففسب في الروايات المسيحية محاط بالغموض؛ بعضها تغفله والبعض الآخر تكتفي بالقول بأنه أحد أقرباء محمد التاسع⁽⁹⁾ بيد أن صاحب جنة الرضى يحدده بدقة فهو حافد محمد التاسع أي ابن أخته فاطمة الحرة⁽¹⁰⁾.

* وبما أن هذا النوع من النصوص يخلطه مع أبي الوليد اسماعيل فإنها تذكر أنه كان مقيما بقشتالة وبعد ما فشل محمد العاشر في ثورته ضداً على محمد التاسع ساعده بنو السراج وخوان الثاني، ملك قشتالة، لإعلان ثورته بغرناطة، فاضطر محمد العاشر إلى مغادرة الحمراء وأعلن يوسف الخامس ملكا لغرناطة أواسط سنة 849هـ/ 1445م.⁽¹¹⁾.

ويتفق ابن عاصم مع هذه الكتابات حول السنة التي أعلن فيها يوسف الخامس ملكا لغرناطة إلا أنه يثبت — وهو يؤرخ للأحداث التي شاهدها عيانا وعاصرها — أن أبا الوليد اسماعيل سيظهر على مسرح الأحداث في فترة لاحقة، كما سنرى فيما بعد، ويختلف معها في كيفية وصول يوسف الخامس إلى الحكم، فهو بالنسبة لابن عاصم لم يكن مستقرا بقشتالة وإنما كانت إقامته بغرناطة مع أمه وخاله قبل أن يغادرها ليستقر بقرية واد أولا وليعين في مرحلة لاحقة قائدا للآمرية من طرف محمد التاسع نفسه ويتدخل من طرف والدته فاطمة الحرة. وخلال إقامة يوسف

(9) SECO DE LUCENA, L. Muhammad IX, sultán de Granada. Granada, Patro nato de la Alhmbra, 1978, p. 206

(10) جنة الرضى ص : 105 من المتن.

(11) SECO DE LUCENA, L. ob. cit, PP, 206 - 207

بألمرية أعلن نفسه حاكماً لها وعين علياً بن علاق وزيراً له وضرب السكة باسمه، واحتل جميع الأماكن الواقعة على الحدود بين ألمرية وغرناطة، واستعد لإعلان الثورة ضدًا على خاله، فقرر محمد التاسع مواجهته، وحاصر ألمرية شهراً كاملاً، إلا أنه لم يفلح في الدخول إليها بسبب تصدي أنصار يوسف الخامس له، فتوجه نحو مالقة وفوجيء بتمرد سكانها وسكان كل من بلش وذكوان ورندة، ومن مالقة توجه نحو ألبيرة ثم بيرة قبل أن يعلن تنازله عن الحكم لصالح يوسف الخامس، وبعدما استتب الأمر ليوسف الخامس آنذاك سيقدم أبو الوليد اسماعيل من قشتالة ويستقر بقنبل، إلا أنه حسب نص ابن عاصم لا يتمكن من الوصول إلى غرناطة فيعود ثانية إلى قشتالة حيث سينتظر شهوراً قبل أن يظهر للمرة الثانية في أواسط ذي القعدة 849هـ/ أواسط فبراير 1446م. بمساعدة إبراهيم بن عبد البر، قائد وادي آش، الذي كان يهدف من وراء إقدامه إلى إعادة محمد التاسع، الملك المخلوع إلى حكمه.

واعتماداً على نص أبي يحيى بن عاصم دائماً فإن أبا الوليد اسماعيل حكم غرناطة من أواسط القعدة 1449هـ/ 1446م. حتى أواخر جمادى الأولى سنة 851هـ. غشت 1447م. وخلال هذه المدة كان كل من يوسف الخامس بألمرية ومحمد التاسع بشالوبانية يستعدان لاسترجاع عرشهما، إلا أن يوسف الخامس سيغتاله وزيره ابن علاق (سنة 581هـ./ 1447م). وسيترك الفرصة سانحة لمحمد التاسع ليسترجع حكمه، وفعلاً استطاع أن يعود لحكم غرناطة بعدما تغلب على أبي الوليد اسماعيل الذي اختفى من حياة غرناطة السياسية ولن يعود إليها إلا في سنة 854هـ/ 1450هـ/ 1450م.⁽¹²⁾.

ففي يوم الخميس 19 صفر من سنة 854هـ/ 3 أبريل 1450م. استقر أبو الوليد اسماعيل بحصن قمارش واحتل قصبة مالقة إلا أن محمد التاسع سيتمكن من استرجاعها بعد حملة انطلقت من غرناطة نفسها في 15 من ربيع الثاني 854هـ/ 28 ماي 1450م. ليدخلها يوم 17 من جمادى الأولى 854هـ/ 28 يونيو 1450م. وبعد مرور يومين من هذا الحدث يصل نبأ وفاة أبي الوليد اسماعيل إلى غرناطة.

(12) جنة الرضى، 56 — 58.

إن الاختلافات بين الأخبار الواردة في جنة الرضى والتي ترد في الروايات المسيحية حول يوسف الخامس تحتاج إلى بحث مستفيض إلا أننا سنحاول أن نجمل أهمها في النقاط التالية :

1 — يوسف الخامس بالنسبة للروايات المسيحية هو نفسه أبو الوليد اسماعيل⁽¹³⁾ بيد أن نص ابن عاصم والأحداث التي ذكرناها أعلاه تزيل هذا الخلط فيتبين لنا أن يوسف الخامس هو غير أبي الوليد اسماعيل وانما هما ثائران مختلفان تنافسا من أجل حكم غرناطة.

2 — إن المزج بين هذين الثائرين في الكتابات الأجنبية أدى إلى الخلط في الأخبار المتعلقة بهما؛ فتورة يوسف الخامس أو أبي الوليد اسماعيل — حسب هذه الكتابات — انطلقت من قشتالة سنة 1445م. ضدا على محمد العاشر الأحنف المعروف عندهم بـ Aben Ozmin بيد أن مؤلف جنة الرضى يوضح أن يوسف الخامس ثار ضدا على خاله محمد التاسع ومن ألمرية، وبعدها تنازل محمد التاسع عن الحكم لصالح حافده سيظهر أبو الوليد اسماعيل الذي ثار مرتين ضد يوسف الخامس نفسه ومرة ثالثة ضد محمد التاسع وليس ضد محمد العاشر، كما تزعم الروايات المسيحية⁽¹⁴⁾.

3 — نفس الروايات تؤكد على أن يوسف الخامس حكم غرناطة مرتين وكانت مدة حكمه الأولى قصيرة⁽¹⁵⁾، إلا أن ابن عاصم يذكر بأنه حكم

CRONICA DE JUAN II, Co.Do.In, T.C.p. 638.

(13)

SECO DE LUGENA, L. ob. cit. p. 207.

LOPEZ DE COCA CASTANER, J.E. «Revisión de una década de la historia de Granada : 1445 - 1455», Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, XXI - XXX (1980 - 1981) pp. 64 - 66.

TAPIA GARRIDO, J.A. Almería musulmana, historia general de Almería y su provincia. Almería, 1986, p. 358 y ss

(14) هنا نسجل استثناء في هذه الروايات إذ أن ما أورده لويث دي كوكا في مقاله المشار إليه أعلاه يتفق جزئيا مع نص ابن عاصم، فقد ذكر أن يوسف الخامس كان واليا على ألمرية سنة 1440 — 1441م. ونفي اقامته بقشتالة كما تذكر باقي المراجع الأجنبية، إلا أن النصين يتعارضان حول نهاية هذا السلطان، فهو عند ابن عاصم يفر ليستقر في ألمرية حتى يقتاله وزيره ابن علاق، بيد أن الباحث الاسباني يرجح فراره لقشتالة، ترجيحه هذا ناتج عن عدم تفرقه بين هذين الحاكمين.

SECO DE LUGENA, L. ob. cit. p. 207 (15)

غرناطة مرة واحدة لا غير من أوائل سنة 859هـ / 1445م. حتى أواسط ذي القعدة من نفس السنة/ فبراير 1446م.

4 — أما عن السؤال الذي طرحه الفقيه لويس سيكودي لوثينا في كتابه حول إمكانية سجن محمد التاسع من طرف حافده⁽¹⁶⁾ والذي ظل خلال هذه المدة كلها ينتظر الجواب فإننا نستطيع الآن، استنادا إلى نص ابن عاصم — أن نجيب بالإثبات، فقد أسره أولا بالدار الكبيرة بغرناطة قبل أن يقوده إلى سجن الملوك النصريين بشالباية ومنها إلى ألمرية.

5 — إن نصوص الاتفاقيات تثبت أن يوسف الخامس سجن كلا من يوسف بن السراج وإبراهيم ابن عبد البر⁽¹⁷⁾ وابن عاصم ينفي سجن إبراهيم بن عبد البر ويثبت أن الملك الثائر سجن كلا من يوسف بن السراج ويوسف بن كاشة في حين أن ابن عبد البر بقي يتزعم المتمردين بوادي آش لإعادة محمد التاسع إلى عرشه.

6 — إن أعمق تضارب بين هذين النوعين من النصوص يكمن في أن الكتابات الأجنبية تذكر أن يوسف الخامس أو أبا الوليد اسماعيل سيعود مرة أخرى ليحكم غرناطة، وأن عودته ستكون اما سنة 1462م — حسب لويس سيكودي لوثينا⁽¹⁸⁾ — أو سنة 1463. حسب كل من الباحثين لاديروكيسادا⁽¹⁹⁾ وطايا كاريدو⁽²⁰⁾ وأنه هو الذي سيوقع معاهدة 16 مارس 1463م. مع ملك قشتالة، إلا أننا سجلنا قبل قليل أن ابن عاصم يحدد تاريخ اغتيال يوسف الخامس بأواخر جمادى الأولى سنة 851هـ. غشت 1447م. على يد وزيره ابن علاق وتاريخ

TAPIA GARRIDO, J.A. ob. cit. p. 358 (16)

SECO DE LUGENA, L. ob. cit. p. 207 (17)

LOPEZ COCA CASTANER ? Revisión, p. 75 (18)

SECO DE LUCENA, L. «Nuevas rectificaciones a la historira de los últimos nasríes», Al-Andalus, XX (1955), P. 404

SECO DE LUGENA, L. «Más rectificaciones a la historia de los últimos nasríes. Un sultán llamado Muhammad XI, el chiquito», Al-Andalus, XXIV (1959), p. 284

LADERO QUESADA, M.A. GRANADA, historia de un país islámico (1231 - 1571). (19) Madrid, ed. 1979, 2º ed. p. 150

TAPIA GARRIDO, J.A. ob. cit. 403 (20)

وفاة أبي الوليد اسماعيل بـ 19 جماد الثانية 854هـ. 3 أبريل 1450م. فأبي نص من هذه النصوص يمكن قبوله ؟

وإذا قبلنا بنص ابن عاصم — بحكمه شاهد عيان لهذه الأحداث بل مشاركاً فيها كوزير — فمن هو يوسف هذا الذي تذكره الروايات المسيحية وتعطيه الترتيب الخامس بين الملوك النصرين الذين كانوا يسمون بيوسف ؟
أيتعلق الأمر بيوسف سادس ضمن الأسرة النصرية الحاكمة ؟

لا نستطيع الآن الإجابة عن هذه الأسئلة ونتركها في الانتظار ريثما نثر على وثائق عربية جديدة معاصرة للفترة التي نحن بصدد الحديث عنها وخاصة مؤلف أبي يحيى بن عاصم «الروض الأريض» إلا أننا نستبعد أن تكون هذه الكتابات قد وقعت في خلط آخر فلم تفرق بين يوسف الخامس وسعد الزغل الذي تجمع على أنه حكم غرناطة ما بين 1462 — 1464م.

ونصل أخيراً إلى تحديد جديد لدول محمد التاسع الأيسر، الغالب بالله، اعتماداً على نص ابن عاصم وقد ارتفع عددها إلى ست دول بدل ثلاث — كما اعتقد كل من السخاوي⁽²¹⁾ وإيميليو لافرينتي ألكنترا⁽²²⁾ — وبدل أربع — كما انتهى إلى ذلك أستاذنا الدكتور محمد بن شريفة في مؤلفه «البسطي آخر شعراء الأندلس»⁽²³⁾ — وعوضاً عن خمس دول — كما أثبت الدكتور صلاح جرار⁽²⁴⁾.

الفترة الأولى تمتد من 822هـ إلى 830هـ/1419م. محمد التاسع يحكم غرناطة لأول مرة بعد خلع محمد الثامن الذي حكم غرناطة من 820 — 822هـ/1417 — 1419م.

الفترة الثانية : تمتد من أواخر 830هـ/1427م. بعد تغلبه على ثورة يوسف

(21) السخاوي، شمس الدين، الضوء اللامع، طبعة القاهرة، 1353هـ. ج. 10، ص : 68.

(22) LA FUENTE Y ALCÁNTARA, M. Inscripciones Arabes de Granada, precedidas de una resena histórica y de la genealogía detallada de los reyes al-ahmares. Madrid, 1859 pp. 80 - 81

(23) د. بن شريفة، محمد، البسطي آخر شعراء الاندلس دار الغرب الاسلامي، 1985، ص : 47.

(24) ابن عاصم، أبو يحيى، جنة الرضى في التسليم لما قدر الله وقضى، تحقيق د. صلاح جرار، دار النشر، عمان، الأردن، 1989، ج 1، ص : 14.

المدجن يعود ثانية إلى حكم غرناطة لمدة سنة تقريبا، بعدها يثور عليه محمد الثامن الذي سيحكم غرناطة للمرة الثانية من 831هـ إلى 833هـ/ 1427 — 1429م. خلال هذه المدة محمد التاسع سيتجه نحو السلطان أبي فارس عبد العزيز الحفصي الذي سيساعده على استرجاع حكمه.

الفترة الثالثة : تمتد من 833هـ إلى 834هـ/ 1429 — 1431م. وتنتهي هذه الفترة بثورة يوسف ابن المولى على محمد التاسع والذي سيحكم غرناطة ما بين 1431 — 1432م.

الفترة الرابعة : تمتد من 835هـ إلى 847هـ/ 1432 — 1445م. وهي أطول دوله عمرا وتنتهي هذه الدولة بثورة يوسف الخامس ضدا على خاله محمد التاسع (1445 — 1446) وثورة أبي الوليد إسماعيل على يوسف الخامس نفسه 849هـ 851هـ/ 1446 — 1447م).

الفترة الخامسة : بعد اغتيال يوسف الخامس يعود محمد التاسع ليحكم غرناطة للمرة الخامسة أي سنة 851هـ/ 1447م. إلا أنه سيعرف ثورتين ضده : أولاها لأبي الوليد إسماعيل الذي لا يستطيع في هذه المرة خلع الأيسر، وثانيتهما تزعمها محمد العاشر ما بين 1450 — 1451م.

الفترة السادسة والأخيرة : بعد فشل محمد العاشر في ثورته يعود محمد التاسع ليحكم غرناطة للمرة السادسة والأخيرة ما بين سنوات 1451 — 1453م. وبهذه الفترة تنتهي دوله.

ضوابط فهم الشعر في شروح الأعلم الشنتمري

محمد الأمين المؤدب
كلية الآداب — تطوان

عُني الدارسون كثيراً بالنصوص القديمة في مختلف مجالات العلم والمعرفة تحقيقاً وتعريفاً ونشراً، وشملت عنايتهم — فيما شملت — مجال الشروح الأدبية على اختلاف مستوياتها وتباين اتجاهاتها.

غير أن النظر في موضوع الشرح نفسه باعتباره منهجاً وتصوراً لم يحظ إلا بالنزر اليسير من تلك العناية، حتى إننا، إذا استثنينا بعض الأعمال المعدودة⁽¹⁾، لا نكاد نجد سوى بعض الإشارات السريعة التي تقتصر على التعريف بصاحب الشرح وثقافته، وطريقته العامة في هذا الشرح أو ذاك، معرجة على المضمون وأهم المصادر، على نحو ما نجد في مقدمات ما حقق من تلك الشروح.

ولعل هذا يتأكد أكثر حين ننظر في شروح الأعلام الشنتمري⁽²⁾ — موضوع هذه المداخلة — فقد تناول الدارسون بالتحقيق العلمي أكثر ما عرف له في المكتبة العربية من شروح، كشرح الأشعار الستة⁽³⁾، وشرح الحماسة⁽⁴⁾، وتحصيل عين

(1) نشير بصفة خاصة إلى دراستين : دراسة أنجزها فخر الدين قباوة تحت عنوان : منهج التبريزي في شروحه، ودراسة أنجزها أحمد العمري تحت عنوان : شروح الشعر الجاهلي.

(2) هو أبو الحجاج يوسف بن سليمان، ولد بشتمريه سنة 410هـ، وتوفي بإشبيلية سنة 476هـ (من أشهر مؤلفاته : كتاب الأشعار الستة الجاهلية، ونجلي غرر المعاني عن مثل صور الغواني)، والتحلي بالقلائد من جوهر القوائد، وهو المعروف بالحماسة، وتحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب، وهو شرح لشواهد الكتاب لسيبويه. (معجم الأدباء 60/20 — 61، الأعلام 308/9).

(3) هي شعر امرئ القيس، وشعر النابغة الذبياني، وشعر علقمة بن عبدة، وشعر زهير، وشعر طرفة، وشعر عنترة، وقد طبعت جميعاً.

لذهب⁽⁵⁾، لكن منهجه في هذه الشروح ظل خفياً أو شبه خفي، لأنه لم يُعدْ مثل تلك الإشارات العامة التي ألحنا إليها، والتي لم تكن تختلف في جوهرها عما كتبه الأعلام نفسه في مقدمات تلك الشروح.

من هنا جاءت هذه المداخلة تتوخى الوقوف على أهم الضوابط التي تحكم عملية الشرح عنده من خلال ما نعرف له من شروحه الأدبية المشار إليها قبل. ويبدو لي أن هذه الضوابط لا يمكن اكتناهاها على الوجه الأمثل إلا بالوقوف على الخلفية المعرفية التي أفرزتها، وهذا لا يتأتى بالرجوع إلى القرن الخامس الهجري فقط — وهو القرن الذي عاش فيه الأعلام — وإنما يتأتى بالرجوع إلى القرون السابقة عليه وبخاصة القرنين الثاني والثالث⁽⁶⁾ : ذلك أن أصحاب الشروح — طوال هذه الفترة — كانوا ينطلقون من خلفية فكرية ونظرية أدت بهم إلى أن ينظروا للشعر نظرة مزدوجة : فهو غاية ووسيلة معاً، أي أنه كان يُقصد لغيره بهدف الإفادة منه في فهم النص القرآني واكتناه أسرارهِ، كما كان يقصد لذاته — في الوقت نفسه — بهدف الكشف عن معانيهِ واستجلاء غوامضهِ. والشواهد هنا كثيرة، ليس عند أصحاب الشروح فقط، وإنما عند دارسي الأدب ونقاده كابن قتيبة والعسكري وسواهما⁽⁷⁾، وتكفي الإشارة هنا إلى أن الدرس الأدبي، بعامته

(4) لم يتأت لي الوقوف على تحقيق الزميل الفاضل الدكتور علي حمودان، لكنني وقفت على تحقيق الصديق الأستاذ محمد عبدلاوي، وهو رسالة جامعية (دبلوم الدراسات العليا) أعدت تحت إشراف أستاذنا الدكتور عزة حسن بكلية آداب الرباط 1985.

(5) طُبِعَ أولاً بهامش كتاب سيبويه. طبعة بولاق 1316هـ، وقام بتحقيقه أخيراً الأستاذ الفاضل إبراهيم أزوغ لنيل دبلوم الدراسات العليا تحت إشراف الدكتور عبد الله الطيب. فاس 1986.

(6) جاء في مقدمة ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي أن ظاهرة الشروح الأدبية لم تعرف إلا في القرن الرابع الهجري، مع الصولي في شرحه لديوان أبي تمام، وابن جني في شرحه لديوان المتنبي. والواقع أن ظاهرة الشروح مرتبطة بظاهرة الاختيارات التي تعود إلى منتصف القرن الثاني الهجري ؛ وفي شروح الأصمعي، والسكري، وأبي محمد القاسم الأنباري، وتغلب وسواهم ما يؤكد ذلك.

(7) ذكر ابن قتيبة في مقدمة كتاب الشعر والشعراء 59/1 أن أكثر قصده كان «للمشهورين من الشعراء الذين يعرفهم جل أهل الأدب، والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في الغريب، وفي النحو، وفي كتاب الله عز وجل، وحديث رسول الله ﷺ، كما ذكر في تأويل مشكل القرآن ص 11 أن فضل القرآن إنما يعرفه «من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب واقتناها في الأساليب...». وانظر مقدمة الصناعتين للعسكري 7 — 8.

كان يصدر عن هذه النظرة الازدواجية، لأن هذا الموضوع لا يسمح بتتبعها والاستشهاد لها، متلبثي قليلاً مع الأعلام نفسه حين قال متحدثاً عن الشعر باعتباره غاية ووسيلة :

«فلما كان لسان العرب خير الألسنة، ولغتها أحسن اللغات لنزول القرآن بلسانها، وشهادته لها ببيانها، وكان الشعر ديوانها المثقوب لأخبارها وأيامها وحكمها... رأيت أن أجمع من أشعار العرب ديواناً يعين على التصرف في جملة المنظوم والمنثور... وأن أوثر بذلك من الشعر ما أجمع الرواة على تفضيله»⁽⁸⁾.

«فابتديت للتأليف في معرفة اللسان العربي، وتجردت للتصنيف فيما يؤدي إلى البيان الجلي، الموصول إلى العلم لكتاب الله تعالى، وحديث رسوله الأمين المرتضى، فوضعت في ذلك دواوين مختلفة من بين نجوميين، وشعر مفسر...»⁽⁹⁾.

واضح من خلال النص الأول أن الأعلام لم يهتم بالشعر جمعاً ورواية وشرحاً إلا لبعده الثقافي والحضاري المتمثل في كونه الديوان المثقف لأخبار العرب وأيامها، والبيان المعرب عن لسانها ولغتها. وهو حين يبرز في هذا النص أهمية الشعر وغايته من حيث هو شعر، يكشف في نصه الثاني عن هذا الشعر نفسه باعتباره وسيلة يستهدف من خلالها إدراك البيان وأسراره قصد الوقوف على ما في كتاب الله وحديث رسوله من ذلك البيان وتلك الأسرار.

وتأسيساً على هذه النظرة الازدواجية التي ارتبطت بنشأة الشروح وصاحبها في جميع أطوارها أصبح النص الشعري خاضعاً لرؤية توجهها ثلاثة أبعاد :

أولها بعد ديني، وهذا البعد تفصح عنه كتب الأوائل في مختلف علوم الثقافة العربية بدءاً من قوله ابن عباس : «إذا اشتبه عليكم شيء من القرآن فاطلبوه في الشعر»⁽¹⁰⁾، وانتهاءً بقوله الشاطبي : «كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد بالله تعالى من جهة أخرى»⁽¹¹⁾ إذ «ملا يبنني

(8) شرح أشعار الشعراء الستة (ديوان امرئ القيس ص 3).

(9) حماسة الأعلام 2/1.

(10) مجالس ثعلب 317/1.

(11) الموافقات 60/1.

عليه عمل غير مطلوب في الشرع، فإن كان ثم ما يتوقف عليه المطلوب، كألفاظ اللغة، وعلم النحو، والتفسير، وأشباه ذلك، فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب، إما شرعاً وإما عقلاً⁽¹²⁾.

وهذا التصور ذو البعد الديني هو الذي صدر عنه كل الشراح — بل ودارسو الأدب ونقاده — وأشاروا إليه إشارات صريحة على نحو ما رأينا عند الأعلام وعلى نحو مانجد عند غيره من السابقين واللاحقين مما لا يتسع المجال لذكره.

وثاني هذه الأبعاد بعد تعليمي، وهذا البعد أملت طبيعة الشروح الأدبية التي كانت تعتمد في أصلها مجالس علمية وأدبية، وتكفي الإشارة هنا إلى كتب الأمالي، ومنها أمالي القالي الذي أثر تأثيراً كبيراً في شيوخ الأعلام، وفي مقدمتهم ابن الإفيلي الذي كان له أكبر الأثر في ثقافة الأعلام. ويمكن أن نستشف هذا البعد عند الأعلام نفسه من خلال النصين السابقين، ذلك أنه إنما جمع أشعار العرب ليعين على التصرف في جملة المنظوم والمنثور، قصد الوصول إلى العلم لكتاب الله وحديث رسوله (ص).

أما البعد الثالث فهو بعد معرفي يتمثل في المكونات الثقافية التي حددها الأصمعي⁽¹³⁾ في رواية أشعار العرب، وسماع الأخبار، ومعرفة المعاني والألفاظ، والعروض، والنحو، والنسب، وأيام الناس. تلك المكونات التي كان شارح الشعر ومبدعه معاً في حاجة إليها، باعتبارها تعمل على تشكيل الرؤية الشعرية لدى الشاعر، وتمكن من الكشف عن هذه الرؤية بالنسبة للشارح.

وإذا كان فهم الشعر يستهدف الإلمام بهذه المكونات والأدوات المعرفية، وكان الإلمام بها متفاوتاً تبعاً لثقافة الشاعر ومذهبه في الشعر، فقد كان لازماً أن تختلف الشروح الأدبية اختلافاً يسهم فيه إلى جانب ذلك كله طبيعة المعارف السائدة وطبيعة المتلقي؛ لكن هذا الاختلاف لم يكن جوهرياً ولا مطرداً، لأن عملية الفهم والشرح ظلت خاضعة لمجموعة من الضوابط التي حددتها تلك الأبعاد، حتى لكأننا في الحقيقة — ونحن نتأمل هذه الشروح ونبحث عن وسائل الفهم فيها

(12) نفسه 56/1.

(13) العمدة 362/1 — 363.

— أمام مجموعتين من الضوابط :

ضوابط خارجية (غير نصية)، وهي التي سبق الحديث عنها.
وضوابط داخلية (نصية)، يمكن رصدها — انطلاقاً من شروح الأعلام بصفة خاصة — في نوعين : ضوابط أول، وضوابط ثوانٍ، كما يمكن حصر الضوابط الأول في ثلاثة عناصر هي :

1 — اللغة والغريب.

2 — الاعراب والنحو.

3 — المعنى.

ووسمنا لهذه العناصر الأولى يعني أنها قد تتفاوت من نص لآخر، وقد يقوى حضور بعضها أكثر من غيره في هذا النص أو ذاك، ولكنها لا تكاد تتخلف في أي نص من النصوص. وقد كشف الأعلام عن هذه الضوابط الأول في مقدمة شرح الحماسة فقال : «ثم رأيت الآن أن أحتم ما اعتملت فيه قديماً وحديثاً من ذلك بجمع كتاب في أشعار الحماسة، يقتضي تهذيبها وتنقيحها، وتقعيد ألفاظها وتصحيحها، وتبيين معانيها، وتقريب غامضها، وتفسير غريبها وغامض إعرابها»⁽¹⁴⁾.

على أن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن الأعلام كان يعني عناية كبرى بعنصري اللغة والمعنى معتبراً أن فهم الشعر يتوقف عليهما، وأن غاية الشعر المعرفة بهما، «فإني رأيت أكثر من ألف في شروح هذه الأشعار قد تشاغلوا عن كشف المعاني وتبيين الأغراض بجلب الروايات، والتوقيف على الاختلافات، والتقصي لجميع ما حوته اللفظة الغريبة من المعاني المختلفة، حتى إن كتبهم خالية من أكثر المعاني المحتاج إليها، ومشملة على الألفاظ والرواية المستغنى عنها، وفائدة الشعر معرفة لغته ومعناه، وإلا فالراوي له كالناطق بما لا يفهم، والعامل بما لا يعلم»⁽¹⁵⁾.

أما عنصر الإعراب والنحو فلا يعرض له كما يعرض العنصرين السابقين ؛ لكنه

(14) 2/1.

(15) شرح أشعار الشعراء الستة (ديوان امرئ القيس ص 4).

لا يغفله، وخاصة إن كان يحمل نكتة بلاغية تسهم في إيضاح المعنى ودقته، ولعلنا نستطيع أن نلاحظ ذلك كله من خلال شرحه للحماسة الآتية⁽¹⁶⁾.

وقال أوس بن ثعلبة :

جذام حبل الهوى ماض إذا جعلت هواجس الهم بعد النوم تعتكر
وما تجهمني ليل ولا بلد ولا تكاءدني عن حاجتي سفر
الجذم : القطع، أي إذا رابني من أهوى ريب قطعت حبله وأضربت عنه،
ولم أبت أقاسي الهم به. وصف نفسه بالعزة وقوة المنة. والهاجس، ما يقوم بالنفس.
ومعنى تعتكر : تتوالى وتكثر، والعكر : الإبل الكثيرة. وقوله : وما تجهمني ليل
أي لم يشق علي ركوبه، ولا تهيئته. وكان الوجه ما تجهمت ليلاً فقلب، ويجوز
أن يريد تجهم في، فحذف الجار وأوصل الفعل، يحتمل أن يجري تجهمني مجرى
تهييني لأنه بمعناه، يقال تهييني الأمر وتهيينته بمعنى. ومعنى تكاءدني شق علي، وهو
من العقبة الكؤود وهي الصعبة المرتقى.

إن المتأمل في هذا النموذج، وفي غيره مما تضمنته الحماسة وشروح الأشعار
الستة، يتأكد من صحة ما ذهبنا إليه بشأن توافر تلك الضوابط الأولى، وبشأن
حرصه على اللغة والمعنى بصفة خاصة، وكأني به يحاول العودة إلى الطريقة الأصلية
في الشرح، طريقة الأصمعي وسواه من شيوخ المدرستين، تلك الطريقة التي
تطبعها «البساطة القائمة على الإيجاز والدقة والإجمال»⁽¹⁷⁾.

ولا شك أن اهتمامه بالمعنى هو الذي جعله يوازن أحياناً بين بعض المعاني،
ويرصد مظاهر التشابه والتمايز بينها، وخاصة في شرح الحماسة، كما جعله يشير
في كثير من الأحيان إلى احتمال معان أخرى تبعاً لاختلاف الرواية، أو لاختلاف
معاني الألفاظ وتعددتها ؛ على نحو ما نجد في الحماسة الأولى في غير موضع، ففي
شرحه للبيت الخامس منها وهو :

وساعدني فيها ابن عمرو بن عامر خدأش فأدى نعمة وأفاءها⁽¹⁸⁾

(16) هي الحماسة 95 (شرح الحماسة 1/183).

(17) منهج التبريزي ص 47.

(18) البيت لقيس بن الخطيم، وهو من الحماسة الأولى.

«أراد بابين عمرو خدّاش بن زهير العامري الشاعر... ويروى زهير، وخدّاش هو الصحيح لما تقدم في الخبر. وإن صحت رواية من روى زهير فمخرجها أن يريد ابن زهير فسمى الابن باسم الأب... وقوله فأدى نعمة أي أدى إلي نعمة بإحارته لي وعونه. ومعنى أحناءها ردها علي، يقال فاء الشيء وأفأته إذا رجع. ويحتمل أن يريد وأفأها علي نفسه أي رد شكرها وحمدي له بها»⁽¹⁹⁾.

علي أن هذا لا يعني أن الأعلّم يغفل الجانب الفني في النص، إذ كثيراً ما يقف عند التشبيه والاستعارة والكناية، وبينه علي بعض النكت البلاغية التي تفيدها بعض التراكيب كالإضافة والتكرار وسواهما⁽²⁰⁾، ولكنه ينظر لذلك دائماً من زاوية المعنى، بل إن رغبته في تحرير المعنى وحرصه علي إيضاحه هما اللذان كانا وراء تلك الوقفات، وفي ذلك وفاء للمنهج الذي التزمه تطبيقاً وهدفاً كما يُبين قبل.

يقول في شرح البيت الثاني من الحماسية الأولى وهو :

طعنت ابن عبد القيس طعنة ثائر لها نفذ لولا الشعاع أضأها
«يقول : قتلت الرجل العبدّي قاتل أبي بطعنة ثائر. وخص الثائر لأن طعنته بحنق، فهي أشد وأبلغ، وأراد بالشعاع لمعان الدم عند فوره، ويقال أراد شدة حمرة الدم، أي لولا أخذ الدم للعين لأضأ ذلك النفذ تلك الطعنة لسعتها حتى يُرى ما وراءها. وأراد بالنفاذ موضع نفوذ السنان وخرقه... وأشار بتفرق الدم إلى سعة الطعنة وكثرة فروغها المنصبة، ونواحيها السائلة»⁽²¹⁾.

أما الضوابط الثواني فنقصد بها ما سوى تلك العناصر الثلاثة من بقية المكونات المعرفية المشار إليها في قولة الأصمعي قبل، وهذه الضوابط لا تحظى بكبير عناية عند الأعلّم، لكون المعنى الذي هو وكده لا يتوقف عليها، لذلك قلما نجد في شروحه أخباراً تتعلق بظروف النص أو عناية بالعروض والنسب وأيام العرب. هذه الضوابط النصية بنوعها نجدها باطراد — علي اختلاف في النوع والدرجة — عند الأعلّم، وغيره ممن عاصره كأبي بكر البطليوسي والتبرزي، ومن سبقه

(19) حماسة الأعلّم 8/1.

(20) انظر تحلي غرر المعاني... 7، 8، 11، 14، 16، 18، 23...

(21) نفسه 7/1.

كالمرزوقي. أو جاء بعده ممن تناولوا الشروح الأدبية في المشرق والمغرب، نجدها عند هؤلاء جميعاً على الرغم من تباين المكان والزمان للملابسات الثقافية والمعرفية التي صدرنا بها الحديث في هذا الموضوع ؛ مما يجعلنا نميل في تحفظ إلى القول بتبعية هؤلاء الشراح للرعييل الأول الذي يمثل الريادة في هذا الباب من مثل الأصمعي، والمبرد، وثعلب، وأبي محمد القاسم، وابنه أبي بكر، الأنباريين.

ونكتفي الآن بالإشارة إلى هذه التبعية من خلال شروح الأعلام، ذلك أنها تتجلى أول ما تتجلى في الاختيار، ذلك أنه ربما كان مسبوقة في هذه الاختيارات التي عُرف بها، وخاصة ديوان أشعار الشعراء الستة الذي رجح بعضهم أنه من اختيار الأصمعي وتصنيفه⁽²²⁾. ولعل مما يؤكد هذه الاتباعية في اختياره وشرحه عاملين اثنين :

1 — ثقافته المشرقية، ذلك أن جل مروياته كانت عن ابن الإفليبي وأبي سهل الحرافي اللذين أخذوا عن تلامذة القالي، وفي مقدمة تلك المرويات كتب القالي نفسها، كما أخذوا عن شيوخ رحل أغلبهم إلى المشرق فتمثلوا الثقافة المشرقية موضوعاً ومنهجاً⁽²³⁾.

2 — طبيعة الثقافة الأندلسية، فقد كان الأندلسيون في القرن الخامس الهجري يقدرون العلوم الدينية والفقهية تقديرأ كبيراً حتى إن مصطلح الفقيه لديهم كان يعني جميع المعارف المتداولة يومئذ من نحو ولغة وشعر⁽²⁴⁾، وما إهداؤه جميع مؤلفاته التي لم تكن تخرج عن هذه المجالات إلى الخليفة المعتضد إلا دليل قوي على ذلك. وبعد ؛ فلعل هذه المداخلة قد أضاءت بعض الجوانب المتعلقة بالشروح الأدبية وضوابط الفهم عند أصحابها، وبخاصة عند الأعلام الشنتمري، ولعلها كذلك قد وقفتنا على الجهود التي بذلها هؤلاء الشراح في خدمة النص الشعري وتقريبه للقراء انطلاقاً من تصور نظري، وممارسة تطبيقية حددها سياق تاريخي معين، وقتنتهما ملابسات ثقافية محددة. ولعلها بهذا وذاك قد أكدت أن هذا

(22) رجح هذا الرأي محقق ديوان عنترة في فصل له بعنوان : «روايات الديوان وتوثيقه» 151 — 164.

(23) انظر مقدمة تحقيق شرح الحماسة للأعلام ص 24 وما بعدها.

(24) نفسه ص 8.

التصور وتلك الممارسة ليسا إلا مظهرين من مظاهر الثقافة العربية الإسلامية التي لا ضير عليها في أن تتأسس على العمل والوحي في «وحدة نظر وممارسة»⁽²⁵⁾، لتخلق بذلك تراثاً شعرياً يلتقي فيه اللغة والدين، وتراثاً دينياً يلتقي فيه الشعر واللغة لأن «الدين متداخل أو مندمج بالظواهر الثقافية الاجتماعية بحيث لا يمكن وضع حد دقيق يفصل بينها وبينه»⁽²⁶⁾.

(25) الثابت والمتحول 59/1.

(26) نفسه.

قائمة المصادر والمراجع

أولا : المصادر :

- 1 — تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة شرحه ونشره السيد أحمد صقر المدينة المنورة الطبعة 3 : 1981
- 2 — تجلي غرر المعاني عن مثل صور الغواني، والتحلي بالقلائد من جوهر الفوائد، وهو حماسة الأعلام الشنتمري رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، أعدها محمد العبدلاوي تحت اشراف د. عزة حسن بكلية آداب الرباط سنة 1985.
- 3 — ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي. تحقيق محمد عبده عزام دار المعارف بمصر 1964.
- 4 — ديوان امرئ القيس بشرح الأعلام الشنتمري. تحقيق محمد أبي الفضل. دار المعارف. الطبعة 4.
- 5 — ديوان عنتره بشرح الأعلام الشنتمري. تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي المكتب الاسلامي. الطبعة 2. 1981
- 6 — الشعر والشعراء لابن قتيبة تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر دار المعارف مصر 1966.
- 7 — الصناعتين لأبي هلال العسكري تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل. طبعة عيسى الحلبي..
- 8 — العمدة في محاسن الشعر وآدابه. لابن رشيق. تحقيق محمد قرقران. بيروت الطبعة 1. 1988
- 9 — مجالس ثعلب. شرح وتحقيق عبد السلام هارون دار المعارف. الطبعة 5.

10 — معجم الأدباء لياقوت الحموي دار المستشرق. بيروت.

11 — الموافقات للشاطبي. دار المعرفة. بيروت.

ثانيا : المراجع :

1 — الأعلام للزركلي. الطبعة 3.

2 — الثابت والمتحول علي أحمد سعيد (أدونيس) دار العودة بيروت الطبعة

4. 1983

3 — منهج التبريزي في شروحه والقيمة التاريخية للمفضليات. فخر الدين قباوة
المكتبة العربية بحلب.

ابن عاصم الغرناطي وكتابه «حدائق الأزاهر»

د. عبد اللطيف عبد الحليم أبو همام

لهذا المؤلف مكانة تجعل تحقيقه وإخراجه للناس أمرا لازما ؛ ذلك أنه يمثل خلاصة للثقافة العربية في الأندلس، حين كانت في طريقها للإشاحة، ولم تكن المعركة مسألة جيوش تحارب فحسب، بل كانت الثقافة أيضا معها في خندق واحد، يعتورها ما يعتور الناس من هزيمة وانتصار، أو على الأقل نهضة من هزيمة، ولا نقول انتصارا، لأن كفة المعارك كانت تميل — أوانتد — إلى جانب القشتاليين، الذين كانوا قد صححوا منذ أمد على سحق المسلمين نهائيا، في ذلك البلد العزيز الناشئ، وقد حدث هذا بالفعل حين سقطت غرناطة في الثاني من يناير 1492، وإن لم يسقط معها كل أثر إسلامي، بل ظل — ربما حتى الآن — يشيحه الناس في سحنة الوجوه ولون العيون، وعبق الثقافة العربية الإسلامية.

وكان «حدائق الأزاهر» لابن عاصم يمثل قمة النهاية في عصره، احتقب من كل شيء بطرف، وهذا هو معنى الأدب بالمفهوم العام آنذاك، كما أنه يمثل الثقافة الشعبية، إذا فهمنا «الشعبية» على وجهها الصحيح، لا على أنها الأغنيات والمواويل الشعبية باللغة العامية كما يشيع لدى جمهرة غفيرة من الناس، وهو أمر خطأ، وإلا فإن العربية الفصحى لا تمثل الشعب، وهو كلام من الغرابة أن نجد من يعيره سمعه.

الشعبية هنا لا صلة لها باللغة، بل تعني الثقافة العامة التي ترضي نزعة الناس، وتشبع أميالهم وأذواقهم بلغة راقية، فيها التهذيب والتعليم، والترقيق والموعظة والنادرة المستملحة، بل فيها أيضا ما تسقط معها الكلفة أحيانا، ولا تثريب على هذا، ما كان الإنسان سوّي المنازع والأميال، يتخلل هذا كله آية كريمة، وحديث شريف، وبيت شعر رائق، وحكمة حسنة، ومثل سائر، وكل هذا كان يجد الإقبال الشديد من الناس، على اختلاف ثقافتهم ؛ لأنهم يجدون فيها أنفسهم وصدى لما

يحتلج بها، ومن ثم شاعت هذه المصنفات في العربية مقروءة ومسموعة ممن يقرأ
للأميين، ولو لا ذلك الإقبال لما كان لها ذلك الشيوع، ولا حجة فيما يقال :
إنها كتبت للملوك والأمراء، ورفعت إليهم، ليقال بعد ذلك إنها أدب غير شعبي ؛
وهو كلام يحتاج إلى قدر من العتة لتصديقه أو سماعه والمبالاة به ؛ لأن الملوك
والأمراء من الشعب أولا وأخيرا، ولولا قيمة هذه المصنفات لدى الناس — قبلهم
— لما أثابوا عليها، وربما يكون الأمير المرفوع إليه المصنف جاهلا، أو غير عربي،
لكنه يحكم أمة عربية للأدب فيها صوت مسموع، على الحاكم أن يستجيب له،
وإن لم يعرفه، أو لم يرض ذوقه، ثم إن الحاكم — آنذاك — كان هو وزارة الثقافة
الآن يقوم بدور الناشر ودفع المكافآت، وهذا يفسر إقبال المؤلفين على كتابة
مصنفاتهم، وإقبال الناس عليها أدب من الشعبية في الصميم.

أما لغة هذا الأدب الشعبي فشيء يستحق التريث.

قليل كلام كثير عن واقعية اللغة، وكيف تقاس على قدّ الموقف، وهو كلام
صحيح في إطاره المحدد، حين لا تعنى الشعبية عامية اللغة في كل المواطن، ولإلا
فإن كلاما كثيرا في مصادر الأدب العربي القديمة، ومنها «حدائق الأزاهر» وفيه
نقول شتى من تلك المصادر — لا نتخيله إلا مرويا كما ورد فيها، ولا نظن أن
المؤلفين وصلت إليهم تلك الروايات الأدبية أو التاريخية أو تلك النوادر والأمثال
بلغة عامية ثم حرروها بلغة فصحي راقية أو «بلغة نموذجية» كما يجب أن ينعتها
المرحوم الدكتور إبراهيم أنيس [انظر مقدمة كتابه : في اللهجات العربية].

إن ذلك التحرير — إن تم — على الأقل في بعض المواطن — وهي كثيرة
—، أو في فترة معينة أو بيئة محددة، يفقد اللغة شيئا هاما، ومن ثم تفقد النادرة
أو الحكاية كل شيء.

نعتقد أن اللغة العربية الفصحى — في فترة محددة وبيئة محددة أيضا — على
الأقل في قلب جزيرة العرب، ودعك من التخوم والثغور، وفي زمن كان يتحدث
الناس فيه الفصحى سليقة — كانت لغة الناس حتى في حياتهم اليومية، فإذا أراد
أحدهم أن يخاطب أخاه في أمر من أمور البيع أو الشراء أو الأمور الحياتية العادية
خاطبه بلغة فصيحة سليمة كالتي وصلت إلينا في كتب الأغاني والكامل، والأمثالي
وغيرها من نظائرها، ربما يتأقن الناس في الخطب والرسائل — على ندرتها قديما

— وفي الشعر بالطبع، على غير ما يتأقنون في حديثهم اليومي، لكنه البون الذي بين السلامة والجمال، ونعتقد أن القول بغير ذلك يجعل لغتنا ميتة أشبه بالبرابر القديمة لا يقوها الناس إلا كتاباً أو خطباء أو مسترسلين، وهو شيء يضييق عنه التخیل، ودعك من قوانين اللغات وتطورها، وإلا فالقرآن الكريم والحديث الشريف جاء كلاهما في ذروة البلاغة والفصاحة، وبلغه النبي — صلوات الله عليه — إلى الناس وفهموا عنه، وإلا فرسالته لم تؤد الغرض منها، وحديثه الشريف يؤكد ما نذهب إليه، لأن فيه حواراً وحديثاً في أمور الناس اليومية من عبادات ومعاملات بين النبي وبين قومه، ولم يأت بالعامية التي نحسبها ضربة لا ريب في تطور اللغات وتاريخها، والبلاغة النبوية مضرب المثل، وحياته — عليه السلام — مقيدة بكل دقائقها من قول أو فعل ولو كان فيها كلام عامي تنزه عنه النبي لورد إلينا كما هو بنصه، وحوله حفظة، ذواكرهم أشبه بالمصورة اللاقطة أو بالصمغ لا تكاد تخرم شيئاً، وكان تخنثهم أيضاً مضرب المثل في الرواية بلفظها ولا عبرة بما ورد من ألفاظ من مخاطبة قبائل معينة، أو نطق بعض الألفاظ بصورة خاصة، فإن هذه ظواهر نادرة، وهي لا تطعن في صحة ما ذهبنا إليه، لأنه كلام فصيح أيضاً، فإذا قال ﷺ ليس من مبر امصيام في امسفر، وهو يعني ليس من البر الصيام في السفر، هذا كلام فصيح، خضع لبعض ظواهر صوتية نحن لا نعتد بها كثيراً، ولا نعتد بما يناظرها من ظواهر أخرى كالإحالة والقلب والترادف والمشارك اللفظي، فكلها لا تنفي فصاحة اللغة وسلامتها، ولعل العلامة ابن جني ألمح إلى شيء من ذلك في بابه الذي عقده بعنوان «اختلاف اللغات، وكلها حجة» في كتابه الخصائص، وكلامه دقيق، يحب التلبث عنده كثيراً، لفهم مسألة اللهجات على وجهها، يقول ابن جني عن تلك اللغات: «إلا أن انسان لو استعملها لم يكن مخطئاً لكلام العرب، لكنه يكون مخطئاً لأجود اللغتين، فأما إن احتاج إلى ذلك في شعر أو سجع فإنه مقبول منه، غير منعى عليه»⁽¹⁾.

فالمسألة هنا — من كلام ابن جني نفسه — هي عدم الخطأ — وفصاحة الكلام ثابتة، وإن كانت خلاف الشائع أو الأجود، والتفت ابن جني إلى لغة داخل اللغة، بخصائص جمال الفن، لا بخصائص السلامة وحدها، لأنها موجودة أصلاً.

(1) انظر هذا الباب في الخصائص، وانظر ص 48 من كتاب الدكتور ابراهيم أنيس في اللهجات العربية، الطبعة الثالثة 1965 — الأنجلو المصرية.

ولعل في إيراد بعض النواذر أو الحكايات التي وردت في كتابنا هذا، وهي منقولة من مصادر أقدم، ما يدفع بما نعتقده إلى حيز الشاهد الواقعي، ويخرجه عن دائرة الاعتقاد والفرض.

1 — وقال أمير لأعرابي : قل الحق وإلا أوجعتك ضرباً، فقال : وأنت فاعمل به، فوالله، إن ما أوعدك الله به على تركه أعظم مما توعدني به.

2 — وقدم رجل من بني مخزوم على عبد الملك بن مروان، وكان زبيرياً، فقال له عبد الملك : أليس الله قد ردك على عقبيك ؟ قال : ومن رد إليك يا أمير المؤمنين، فقد رد على عقبيه، فسكت عبد الملك، وعلم أن قوله كان خطأ.

3 — وأمر عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بعقوبة رجل، فقال له رجاء بن حيوة : إن الله قد فعل ما تحب من الظفر، فافعل ما يحب من العفو، فعفا عنه.

4 — وقعد معاوية بالكوفة يبايع الناس على البراءة من علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال له رجل : يا أمير المؤمنين، نطيع أحياءكم، ولا نبرأ من موتاكم، فالتفت معاوية إلى المغيرة وقال : هذا رجل، فاستوصى به خيراً.

5 — وقيل لمعاوية : أي الناس أحب إليك ؟ قال : من كانت له عندي يد صالحة، قيل، فإن لم تكن ؟ قال : فمن كانت لي عنده يد صالحة.

6 — وأتى عبد الملك بن مروان برجل يسرق، فأمر بقطع يده فأنشأ يقول :
يدي يا أمير المؤمنين أعيدها بعفوك أن تلقى مكاناً يشينها
ولا خير في الدنيا، وكانت حبيبة إذا ما شمالي فارقتها يمينها
فأبى إلا قطعها، فقالت له أمه : يا أمير المؤمنين، واحدى، وكاسبى، فقال :
بئس الكاسب كان لك، وهذا حد من حدود الله، قالت : يا أمير المؤمنين، اجعله من بعض ذنوبك التي تستغفر الله منها، فعفا عنه.

7 — وأتى الحجاج بأسرى من الخوارج فأمر بضرب أعناقهم، فقدم فيهم شاب، فقال له : والله يا حجاج، فئن كنا أسأتنا من الذنب، فما أحسنت في العقوبة، قال : أف لهذه الجيف، أما كان فيهم من يقول مثل هذا، وأمسك عن القتل.

8 — ونظر المأمون إلى جارية له، ويدها سواك، فقال لها : كيف تجمعين مسواكا ؟ قالت : محاسنك، يا أمير المؤمنين، فاستحسن ذلك منها.

9 — ورأى المنصور بعض أولاد الاشز، فهم بقتله، فقال : يا أمير المؤمنين، ذنبي أعظم من نعمتك، وعفوك أوسع من ذنبي، فإن لم أكن للعفو لسوء ما أتيت به أهلا، فأنت له أهل فاستحسن قوله، وعفا عنه.

10 — وأتى الحجاج برجل من الخوارج، فأمر بضرب عنقه، فقال له : أخرني يوما، قال : ما تريد بذلك : قال : أومل فيه عفو الأمير، مع ما تجري به المقادير، فتركه.

تلك نقول لم نرد بها التفصي، وإلا خرج بنا الكلام عن بابيه من التمثيل، وتجزئ في الأمثلة قليلا، ولا نستطيع إلا التيقن من أنه كلام سنت هكذا، من فم قائله، جاء عفو البدائه في معظمه، حيث لا مجال لإعمال الذهن والتروى، ولا يدفع هذا بأن المواقف تجعل من البكى لنا مفوها، لأن هذا الكلام جرى على ألسنتهم، كما ورد إلينا، ربما تتغير لفظه، لكن جل أو كل الكلام كما هو، ولو كانت العامية سليقة لسبقت الفصحى، وحلت محلها، وهذا يدل — قطعاً — على أن الفصيحة سليقة، وكان يتحدث الناس، كما نتحدث نحن العامية الآن، دون غرابة من قائلها أو متلقيها، وهذه الفصاحة النابتة عفوا على أسلة السنة هؤلاء ممن استشهدنا بكلامهم، ومثله كم هائل في المصنفات العربية، هي التي حققت لهم العفو أو الاستحسان، وقد استوى في النطق بهذه اللغة الفصحى البدو والحضر، حتى غشيت هذه الأمة غاشية اللحن والعجز، وأسوأ من ذلك كله «تسويغ العجز» بمنطق التطور، وجعله هو القاعدة التي يجب أن تقر بها الأشياء، وابتعد الناس عن حرشة الضباب وأكلة البراييع، وأخذوا اللغة من أهل السواد، أكلة الكواميخ والشوايز¹¹ (2).

حين ذلك تخلت الفصحى — لغة الناس — عن مكانها، ومكانتها، وحلت محلها لغة أهل السواد، وإن بقيت الأولى في محرابها الأدبي والعلمي، اللغة الراقية، أو النموذجية إن أردت، وحين تخلت، تخلت عن الأمة هذه شيء كثير هو جوهرها،

(2) انظر الفهرست لابن النديم ص 92.

ونقبت دعوات العامية يسوغها العلماء بمنطق يستتر فيه العجز، واستبد العجز حتى صار عندنا ما يسمى بالأدب الشعبي العام.

ولا يعني ورود أمثال هذه الشواهد — وهي كثيرة — أنه ليس ثمة نوادر محررة، ابتدعها الرواة، ونسبوا إلى غيرهم، فإن ذلك كثير أيضا، وفي هذا الكتاب «الحدائق» نوادر من هذا الطراز، لا تخطئها عين القارئ، حين يطالع مثلا حكاية حج أبي نواس، ودعابات دعبل ومسلم بن الوليد فقد تدخل فيها المحرر بثوشيات يقتضيها السياق، أو ابتدعها أصلا.

بيد أن في كتابنا إلى جانب ذلك طائفة صالحة من الألفاظ العامية، أو بابا كاملا من كلام العوام من أهل الأندلس، قصد إليه أصحابه قصدا، وبنت هكذا على ألسنتهم، ونقله المؤلف — كما هو — ولو حاول أن يحمره فصيحاً لبنا عن الذوق وعن الغرض الذي وضع من أجله، لكن هذا جاء متأخرا — زما — عن الفترة السالفة التي أتينا بنماذج منها في هذا المقام، والجاحظ علل شيئا شبيها بذلك في كتابه «البخلاء» حيث يعتذر عن ورود الكلام كما هو، عاميا أو «لحنا» كما يسميه، كما ينقل الفصيح أيضا كما هو حيث ورد على ألسنة أصحابه فصيحاً أو معرباً، وتلك دقة في أمانة النقل حتى في الهزل، فما بالك في المقامات الجادة التي يتحنت فيها الرواة وخاصة رواة الحديث، وفي هذا درس لطائفة من النحاة لا يستشهدون بالحديث النبوي، مدعين أنه يجوز روايته بالمعنى، وازاءهم طائفة كبيرة تجوز الاستشهاد به، ونحن معهم، معولين على أمانة الراوي وجودة حفظه وتخرجه أن يقول إلا بما يعلم، وحتى لو غير لفظة، فإنه لا يخرج عن حد الكلام النبوي الفصيح.

يقول أبو عثمان : «وإن وجدتم في هذا الكتاب — يقصد البخلاء — لحنا أو كلاما غير معرب، أو لفظا معدولا عن جهته فاعلموا أنا إنما تركنا ذلك، لأن الإعراب يبغض هذا الباب ويخرجه من حده إلا أن أحكى كلاما من كلام متعالى البخلاء، وأشحاء العلماء كسهل بن هارون وأشباهه»⁽³⁾.

(3) البخلاء ص 78، وانظر مع بخلاء الجاحظ ص 115 فاروق سعد دار الآفاق الجديدة — بيروت الطبعة الثالثة.

والتخفف — حتى من الإعراب — في بعض الأحوال لا يخرج الكلام عن سواء الفصحى، ما كانت اللفظة في موضعها، وواضحة الإبانة عن مدلولها، والإعراب ليس كل النحو، ولا كل الفصاحة بل هو طرف منهما، وإن كان يبين في كثير من الحالات التي لا يستغنى عنها المقام، فإذا قالت السيدة التي كانت تتشفع في ولدها هذه العبارة التي قالتها : «اجعله من بعض ذنوبك التي تستغفر الله منها» ووقفت بالسكون على كثير من كلماتها فإن قولها لم يخرج عن حد الفصاحة اللغوية، ولم يهبط إلى أن تقول ما نترجمه عاميا الآن : «يا ريت تخليه ذنب من ذنوبك يا سيدي، وبعدين استغفر الله منه». ومعلوم أن هذا كلام آخر غير الكلام الأول، وما نتخيل أن السيدة قالته هكذا في مثل ذلك المقام ثم ترجمه الناقل أو الراوي، ثم إن اللغة الفصحى — بالطبع — «كيمياء» تنفث السحر في هوامد الكلام، في المواقف العسيرة، فيستوي كائنا حيا، لم يخلق إلا هكذا.

ولعل فيما قدمنا عن الفصحى المستعملة — سليقة — على ألسنة الناس — دون مبالاة كبيرة بالخلافات — وهي ضرورة أيضا — بين أقاليم أصحابها لعل في هذا عنية لمن أراد أن يعتقد ما اعتقدنا، ولدينا كلام كثير في هذا الصدد نرجئه إلى بحث مستقل، وفي قليل ما قدمنا حسب لمن شاء.

ولهذا الكتاب حكاية تروى.

حين كنت في إسبانيا طالب بعثة غنيت بالخطوط الأندلسية، استجابة للطبع أولا، وزرت أماكن كثيرة تقبع فيها هذه الخطوط وغيرها، وصورت بعضها، ونسخت بعضها واستجابة كذلك — بجانب الطبع — إلى مسألة من لا ترد مسأله من شيوخنا المحققين، وفي مقدمتهم صديقي وأستاذي أبي فهد محمود محمد شاكر، وكان كثيرا ما يحثني على اخراج ما لدي من الخطوط، وينمي علي اهتمامي بالترجمة على حساب التحقيق، وصديقي وأستاذي د. الطاهر مكّي، ود. محمود مكّي، أو «المكيّان» كما يقول أصحاب الدراسات الأندلسية من العرب والإسبان، وهما يعرفان ما عندي من مخطوطات الأندلس واهتمامي بها، ولهما في هذا الحقل جهد ضخم أكبر من هذه الإشارة، فاستجبت مغتبطا، مع علمي بوعثاء الطريق، وقلة الزاد.

لكن في سنة 1980 كنت أترجم دراسات صديقي الأستاذ فرناندو دى لا

جراخا عن الحكايات العربية المهاجرة إلى الأندلس المنشورة في مجلة الأندلس وغيرها، والتي جمعها كتابي «تأثيرات عربية في حكايات إسبانية» فلفت نظري أنه يعود إلى مخطوط «حداائق الأزاهر» لابن عاصم، ومنه نسخة في مكتبة مجمع التاريخ الملكي بمدريد، وهي في حوزة الأستاذ غوثيه غومث، ولم أتمكن من الاطلاع عليها، أو تصويرها، مع صلتني الوثيقة بالأستاذ لاجرانخا، ومجاملة الأستاذ غومث لي، وإهدائه لي بعض كتبه، حين زرته مع الأستاذ لاجرانخا في داره، وحين رأيت أنه لا أمل في حوزة مصورتها، لتحقيقها، تفضل — مشكورا — صديقي لاجرانخا، فأهداني نسخته الخاصة — ولا يملك غيرها — من الطبعة الحجرية المغربية، وشرعت في قراءتها كلها، وفك إغماضاتها، لعدم الإلف بيني وبين الخط الأندلسي، ونسخت بعض صفحاتها، ثم حالت حوائل دون التمام، وعدت إلى مصر، وفي نفسي رغبة ملحة في إنجاز ما شرعت فيه، لكن نسخا أخرى عرفتها، إحداها نسخة الاسكوريال، وهي من أهم النسخ، قرأت عنها في مقال للأب بدوليو خوستيل، برغم أنني غربلت فهارس الاسكوريال مرارا، ولم أقف عندها، فرغبت إلى صديقي الدكتور محمد رشاد غنيم الأستاذ بكلية الطب بالمنصورة وكان طالب بعثة آنذاك في مدريد — فلم يتوان عن تصويرها على ميكرو فيلم وأرسلها إلي بمصر جزاءه الله خير الجزاء — وأثناء عملي في هاتين النسختين، وقعت بالصدفة على مخطوط آخر بدار الكتب المصرية، فرغبت في تصويره، ولم أجد عندهم مخطوط الاسكوريال، فطلب مدير الدار أن أهديهم الميكروفيلم الإسباني، نظير تصويره وتصوير نسخة دار الكتب، وكان ما أراد، وبذا اجتمع لدى ثلاث نسخ : 1 — نسخة الاسكوريال ورمزنا لها بالحرف (س)، 2 — نسخة دار الكتب المصرية، ورمزنا لها بالحرف (د)، 3 — نسخة فاس الحجرية ورمزنا لها بالحرف (ح).

وكل هذه النسخ بالخط الأندلسي، وهو خط فيه طرافة تدفع قارئه إلى مزيد من الحماسة حين يفك مغالقه، وفيه أيضا تأنق، ربما تدفع إليه طريقة كتابته، وسوف يرى القارئ الصفحات الأولى والأخيرة من تلك النسخ، وإن كان التصوير سيجعل من وضوحها صعوبة.

أما نسخة فاس الحجرية فقد تدخل فيها ناسخها وبخاصة في الحديقة الخامسة

«أمثال العامة وحكمها» بحيث اختصرها جدا، وأبقى على ثلثيها تقريبا، ولذا جعلنا معولنا في هذه الحديقة بالذات على الآخرين (س، د) وفيها تمام هذه الحديقة، وليس على هذه النسخة تأريخ طبعها، وتقع في تسع عشرة صفحة وثلاثمائة، وفي الصفحة ثمانية عشر سطرا، وأخطاؤها قليلة إلى حد كبير، وفي هوامشها — وهي قليلة جدا — تدخل من الناسخ، أو المصحح إن شئت، حيث يصحح خطأ، أو يضع كلمة نسبت في المتن.

ونسخة دار الكتب المصرية (د) تقع في 147 ورقة تحت رقم 1822 أدب وعليها خاتم دار الكتب الخديوية المصرية، وفي الصفحة عشرون سطرا، وفيها خروم تخل بعدد من الصفحات أشرنا إليها في مواضعها، وفي بعض الأحيان عدم ترتيب في الأوراق، وفي آخرها شعر بعضه لابن عباد الأندلسي الإشبيلي، يبدو أن الناسخ وضعه في مجلد واحد مع حداثق الأزاهر، خاصة وأنه ختم كتابنا بما تختم به الكتب عادة بالصلاة على النبي ﷺ، وفي هوامشه — وهي أكثر من النسخة السابقة — بعض الشروح أو التعليقات، لم نشأ أن نأتي بها لعدم ضرورتها.

أما النسخة الأخيرة (س) الاسكوريال فهي تحت رقم 1875، ولها رقم آخر لعله أقدم وهو 42، وتبدأ بكلام جاء فيه : بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله وسلم على سيدنا ومولانا محمد المصطفى الكريم عليه وعلى آله وصحبه وسلم. روى مالك عن أبي الزناد عن الأعرب عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : إذا قلت لصاحبك أنصت والإمام يخطب يوم الجمعة فقد... وبعدها بياض أو سواد، ثم جاءت هذه العبارة : ومن طريق آخر ومن ثم محو، بعده : جمعة له، انصتوا رحمكم الله، وواضح أن البياض فيه من قبل : فقد لغا، ومن لغا لا» كما في الحديث الشريف، وروى من طرق متعددة، وقد جاء في البخاري ص 2 ص 16، ولكني لا أرى وجهها لذكر هذا الحديث بعد العنوان إلا إذا أراد التاريخ أن يشعر قارئ هذا الكتاب بأن يحسن الإنصات، وليس — بالطبع — من كلام ابن عاصم بل من زيادة التاريخ، الذي زاد أيضا في آخره ما يلي :

«هذه مرشدة الخلان، ونصيحة الإخوان لسيدنا ومولانا الشيخ عمر بن الوردى نفعنا الله به وبأمثاله».

وهي قصيدة لامية من بحر الرمل، في رشد ونصيحة، وهي خارجة عن الكتاب أيضا، وهذه النسخة من أصح النسخ الثلاث، ومن أوفاهها، وتقع في الترقيم الأوري الحديث في 264 صفحة.

لكن أي النسخ أقدم ؟ ويمكن اعتبار الحجرية مخطوطة أيضا، وإن طبعت حديثا، لأن طبعها مثل التصوير للمخطوطة القديمة، لا يمكن الجزم بقدم واحدة على أخرى، ولذا جعلت الثلاث مرجعا، وأخذت بالأوفي في أيها كان، وذلك لأقدم نسخة تامة فيما أتصور، مع عرفاني أن ثمة نسخا أخرى في العالم منها نسخة لندن التي ترجم حديقته الخامسة وقدم لها : دون إميليو غريته غومث، في مجلة الأندلس عدد xxxv سنة 1970، ولم أمكن من الإطلاع عليها، ونسخة أخرى في الخزنة العامة بالرباط، ولم أطلع عليها أيضا، وأنا أرى جمع كل مخطوطات كتاب شيء مثالي، ومطمح نزنوا إليه، لكنني أرى أيضا أن الاجتزاء بالبعض صالح ما كانت النسخ واحدة، وليس في بعضها إضافات تجعل من تحقيق الناقص شيئا غير مجد، وليس الحال هكذا في النسخ التي بين أيدينا، لذا رأيت أن الثلبت حتى العثور على تلك النسخ الأخرى التي أشرت إليها، وربما ثمة غيرها — هو تلبث لا يفضي — إلا إلى إضاعة وقت، وحين نرى أن ما هو ناء عن أيدينا فيه إضافة، فنحن حريون أن ننظر في هذا الشأن مرة أخرى إن شاء الله.

وقد أردت أن أنهي هذا الكتاب في القاهرة، لكن مشروعات علمية وفنية عاقت انجازه، وإن كنت لم أترك العمل فيه بين الفينة والفينة، وكنت أسوّف الأمر مع نفسي ومع الأصدقاء الذين يستحثوني على الإنجاز، وحين خرجت تلك المشروعات إلى النور، رأيت أن الوقت قد آن لإخراج الحداثق، فحملته معي إلى مسقط حيث أعمل في جامعة السلطان قابوس، وأنجزته في مدة يسيرة نسبيا، وإن كنت لم أعثر على كل ما أريد من مصادر يقتضيها التحقيق، وكان الأخوة العمانيون أسخياء بما لديهم حين تشع المكتبات العامة، والمرء يعمل أفضل حين يكون بجوار مصادره الخاصة في داره، حيث تسعفه حين لا تسعف المصادر ولو كانت هي هي، ولذا يرى القارئ أنني عدت إلى طبعات مختلفة للكتاب الواحد، وكان هذا عسيرا، وعسيرا بالنسبة للقارئ، ونشير فقط إلى كتاب كالعقد الفريد والأغاني، فقد رجعنا إلى طبعات مختلفة.

ولم نشأ أن نقف عند اختلاف النسخ إلا إذا كان في الاختلاف فائدة نقدتها، وكان فيه إضافة، وأهملنا ما يمكن أن يكون اتخاما للهوامش، كزيادة حرف أو حذفه، وصرفنا كل وكدنا إلى ما نظنه مفيدا، ودليلا للقارئ، من ذلك مثلا مصادر كثير من النوارد أو الأخبار أو الحكايات في الكتب السابقة على كتابنا، وارتأينا أن ثمة مصادر أساسية توارثت لدى المؤلف، وكان عليها جل توكته.

أما طريقتنا في التحقيق بجانب مراجعة النص في النسخ الثلاث، فنحصر في كلمة واحدة هي: إخراج النص قريبا من الدقة أو مما وضعه المؤلف، وكنا متحنيين غاية التحث في هذه المسألة، وكانت الكلمة الواحدة أحيانا تدور في رأس الليالي ذوات العدد لثرى لها وجهها تقوم به، ولا نزع أن كل المشكلات قد وجدت حلها، بل نزع أن دائرتها محدودة جدا، ولا تكاد تمثل شيئا بجانب ما حل من معضلات.

وقد خرجنا الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية وتخريجها في غاية من العسر، لأن درسنا للحديث لا يزال يتسم بالنقص الشديد حتى بين المتخصصين، وقد استحر الموت — المجازي والحقيقي — بالحفظة لهذا الفن، ونادر جدا أن تعثر على طلبتك بين رجاله — وبعضهم — وهم كثير — لا يستطيع قراءة الحديث قراءة صحيحة ولا أعلم هل صنع العلم الحديث ما يمكن معه «تخزين» الأحاديث في ذاكرة الحاسوب، لا أدري، وليته يفعل إن لم يكن فعل، وكانت هذه القضية عسيرة لولا أن يدا كريمة من زميلي الكريم الدكتور الطاهر الدرديري، السوداني المولد والدار، امتدت إلي، فكانت نعم المعين، فجزاه الله خير الجزاء.

ثم جاء تخريج الشعر، وهو وحده يمثل ديوانا وسطا بين مادة الكتاب، ولم يذكر المؤلف نسبه لقائليه إلا في حالات نادرة، فكان علي أن أعود إلى مظانها وبعضه كانت الذاكرة تسعف به، وبعضه كان يعتاص، ولذلك نسبت أكثره، وبقي أقله، ولعله يعرف فيما بعد.

أما النوارد أو النثر عموما فقد حاولنا أن نردها إلى مظانها الأقدم كما قلنا، وكان التوفيق حليفنا في شيء كثير، وأشرنا إلى مواطن الاتفاق أو الاختلاف ما وجد. وبعض هذه النوارد له مشابه في الأدب الإسباني، وانتقلت إليه من الأدب

العربي، ومسالكه إليه في طي الفروض والاحتمالات، وبعضها واضح اليقين، وأشارنا إلى كثير من ذلك في الهوامش، لكننا سنزيد البحث فيه في هذه الكلمة فيما بعد. وللأمثال العامية في الأندلس كلام يصعب أن نوفيه الآن، لأننا نتصور أن دراسة لغوية تدرس الأصوات والدلالة في هذه الأمثال، حقيقة أن تقفنا على لغة أهل الأندلس في تلك الفترة من تاريخ الإسلام الأندلسي، كما تحتاج إلى دراسة اجتماعية ربما يقوم بها أهل الاختصاص، وهي عسيرة أن توضح صورة هذا المجتمع — من أمثاله — وهو يصارع الموت والدمار، أو ينفخ في الذبالة الأخيرة من ناره آنذاك، وكانت نسخة فاس الحجرية شديدة الإخلال بهذه الحديقة فاعتمدنا على النسختين الأخريين، وراجعناها على نسخة لندن — في الإسبانية — وفيها نقص — والتي نشرها دون إميلو غرثيه غومث، وعلى نسخة نشرها في كتاب تكريم طه حسين، المرحوم الدكتور عبد العزيز الأهواني خاصة وأنه رجع فيها إلى مخطوطات القاهرة وباريس والاسكوريال ومديرية والمتحف البريطاني، وقدم لها بدراسة جيدة مقارنة بين أمثالها وأمثال الماركيز دي سانتيانا، والمحم إلى أمثال أخرى سابقة، لذا نخيل عليها القارئ، إلا أن الدكتور الأهواني لم يخرج الشعر الفصيح فيها واكتفى بفروق النسخ التي عاد إليها، وهو جهد مشكور بكل المقاربين.

والدكتور الأهواني — رحمة الله عليه — حجة في عامية أهل الأندلس، ومجادلاته في أزجال ابن قزمان مع دون إميلو لها صفحات في مجلة الأندلس ومجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمديرية.

وعنوان الكتاب «حدائق الأزهار» بصيغة الجمع، وليس بصيغة الأفراد كما جاء في بعض الروايات «حديقة الأزهار»⁽⁴⁾، كما جاء أيضا «حدائق الأزهار»⁽⁵⁾، مع «أو التي للشك، ولا داعي له، لموافقة السجعة «النوادر» التي جاءت في ساقه العنوان، وقد اعتمدنا صيغة «الجمع» في المصناف «حدائق» لورودها من أكثر من مخطوطة، وعليها المعول.

(4) انظر : تاريخ الفكر الأندلسي، أ.ج. بالنثيا، وترجمة الدكتور حسين مؤنس ص 420.

(5) انظر : تأثيرات عربية في حكايات إسبانية. ف. لاجرانغا وترجمتها.

والعنوان تقليد صادق «للنوريات» الشعرية والنثرية في المشرق والأندلس، ولعل كتاب «الزهرة» لابن داود الظاهري والحدائق لأبي فرج الجياني — ولم تصل إلينا غير فصول منه —، وكتاب «الروض المعطار» «والبديع في وصف الربيع» للحميري⁽⁶⁾ وكتاب «ريحانة الكتاب، وروضة التعريف» لابن الخطيب⁽⁷⁾ ثم جاء من بعده المقرئ في كتابيه «أزهار الرياض» و«نفح الطيب»، وغيره مما يعد استقصاؤه، ثم جاءت الحدائق حاوية مادة الكتاب، وهي تعنى «الفصول» أو «الأبواب»، حاشا المقدمة التي أبان فيها — منهجيا — عن خطته في رسم الكتاب، وجمع شتاته، وإن كان العنوان ذاته بمادة الكتاب «في مستحسن الأجوبة والمصنفات، والحكم والأمثال، والحكايات وال نوادر»، وهي لا تخرج عن هذا الإطار، أو عما يمكن تسميته بالأدب بالمعنى العام «الأخذ من كل شيء بطرف» أي شيء من المنظوم والمثثور، مع ما يشحذ رغبة القارئ في مواصلة القراءة، وتلك خطة قديمة كان فارسها رجل مثل أبي عثمان الجاحظ، وغيره من كبار كتاب العربية.

والحدائق لا تسير على نسق واحد طولا وقصرا، بل إن بعضها يحتوي على أبواب أو فصول، ولعل القدماء عندنا كانوا «يرمزون» بهذه المادة المقدمة إلى الملوك والأمراء إلى الوسيلة المثلى للسلوك الإنساني، أو الآداب العملية، إلى جانب «الآداب» الفنية أو من خلالها، وما كان في ذرعهم أن يجابهوا الملوك والأمراء بما يديعون البث به إلا من خلال مادة كهذه، مبثوثة في دقائق المواعظ، أو حكمة أبدية، أو نادرة لطيفة، أو نكتة مستحسنة أو حتى مستقبحة، وكان الذوق العربي، وكان سليمان يستهجن هذا الاستقباح، لأنه يراه الصورة المتممة لصورة الحياة من كل جوانبها، كما سنحاول — مراعاة وتصنعا هذه الأيام استهجان هذا الجانب، ونرتكب أفضع منه أعمالا لا مجرد أقوال، وفي الحديث الشريف، وكلام الأئمة الكبار، والمؤلفات العربية «المحترمة» شيء كثير من هذا الذي تألف من إساغته، ويطالب البعض بتنقية كتب التراث منه، وهي جريمة بشعة أن نقدم على هذا الصنيع الذي يهدد ثقافة أمة، وصورتها الاجتماعية، في عيون الأجيال التالية، ثم

(6) انظر — مع شعراء الأندلس والمنتبي — غ. غوث، ترجمة د، الطاهر مكي ص 154 وغيرها.

(7) انظر : المرجع السابق — في أماكن متفرقة.

إن هذه المسائل لا تفسد إلا أخلاق الفاسدين أصلاً، ولن تزيد الفاسدين واحداً، وليس من اللازم أن أورد عناوين الحداثى والفصول التى تحتوىها، لأنها فى فهرس خاص آخر الكتاب، ثم إنها مذكورة فى مقدمة المؤلف، وذكرها هنا تزيد لا معنى له.

بيد أن الحديقة الخاصة جاء عنوانها كما يلي : «فى أمثال العامة وحكمها» والحديقة التى قبلها فى «الوصايا والحكم»، وواضح أن الحكم الأولى فى الرابعة حكم فصيحة توارثت على الألسنة، أما الثانية فضميرها «حكمها» يعود على «العامة»، وقد توقفنا عند العطف بين الأمثال والحكم العامة، وارتأينا أن المؤلف لم يأت بها عفواً، بل إنه ربما يريد أن يفرق بين المثل وبين الحكمة، ولعل الفرق الذى نحسبه هو أن المثل له مضرب ومورد، والحكمة لا تحظى بهذا، على الأقل فى بداية النطق بالمثل، وربما شاع المثل فصار حكمة، وتنوى مورده ومضربه، وأغلب الأمثال — فيما نرى — فصيحة وعامية تعبيراتها «مصورة» وكأنها تحتقب قصة أرخت بها حين نشأت.

أما الحديقة الثانية والثالثة وفيهما أبواب تحوى أخبار المغفلين، والمجان، والمجنونين وما هو من طرازها فما نطن ذلك إلا من قبيل «الإحماض» الذى عرف عن أهل الفقه والدراسات الإسلامية فى العصر القديم، وكانوا ضاقلين مع أنفسهم، ففهم هذا الجانب المرح العاىث فى بعض الأحيان، دون أن يصابوا «بعقدة» التزمت والتحنث الكاذب فى معظمه — كما هو الحال الآن — والقارئ يرى ذلك كله — ليس فى هذا الكتاب وحده — بل فى أغلب الكتابات العربية القديمة حين كانت السلائق العربية الإسلامية غير مشوهة، وتمتع بحظ وافر من السلامة النفسية والعقلية، ولم تكن حياتهم كلها هوا محصنا، بل كانت تجمع بين كل مظاهر الحياة الطبيعية، ولعل ابن عبد ربه والفقيه العظيم ابن حزم القرطبي وأبا بكر البرزعى، وأبا البقاء الرندى وغيرهم من المشارقة والمغاربة كانوا مصدرا من مصادر فقيها ابن عاصم.

ولعل المؤلف أيضا — مثله مثل سابقه — يشعر فى نهاية كتابه بأن عليه أن يستغفر الله، مما يكون قد ند عن قلمه، فأفرد الباب الثالث من الحديقة السادسة لحكايات الأولياء والعباد، والصلحاء والزهاد، وقال : «عسى الله أن ينفع بهذا

الباب وأهله، ويجعله كفارة للأبواب المتقدمة من قبله» وقد صنع ابن حزم الصنيع ذاته، في طوق الحمامة، ويبدو أن ذلك تقليد قديم أندلسي، حيث كان الشعراء — أنفسهم — حتى المعروفون بخلع العذار أحياناً — يكتبون ما سموه «محصات» وجاءت على وزن قصائد قديمة لهم، كفارة لتلك السابقة إذا كانت تحتوي مجونا أو لهما يتخرجون منه في أخريات حياتهم، وجاء الوشاحون فصنعوا الصنيع ذاته وسموا عملهم «مكفرات» على طريقة موشحاتهم القديمة وزنا وقوافي، ومراجعة للعدد الفريد، وأزهار الرياض، ونفع الطيب تدعم ما نقوله :

ومادة الكتاب مشرقية !!

وهذا أمر مستغرب من مؤلف غرناطي في آخر عهد الإسلام بالأندلس. غير أن الاستغراب يزول إذا علمنا أن ثمة سابقين عليه في تلك الطريقة، ولعل ابن عبد ربه أبرز ممثل لهؤلاء، في كتابه «العقد» والذي حمل إلى الصاحب بن عباد فقال قولته الذائعة «بضاعتنا ردت إلينا»، وهي قولة حق في جوهرها، وإن حمل «العقد» شيئاً من أخبار الأندلس، إلا أنه بالقياس إلى المشرق تعد قليلة، وكذلك الأمر في «الحدائق».

وفي تصورنا أن ثمة طريقتين في الأندلس للتأليف الأدبي، طريقة تقتصر على الأندلس ورجاله وتاريخه وشعره وأدبه عامة، وكأنها تريد أن تقول إن لنا لحظاً لا يقل عن المشاركة ومن أبرز مصادر هذا الضرب «المغرب في حلى المغرب» لابن سعيد، وإن كان قد أتمه في المشرق، وله كتاب آخر عن المشرق، وكتاب «المقتبس» لابن حيان، و«الاحاطة في أخبار غرناطة» لابن الخطيب وكتبه الأخرى وطريقة ثانية تكتب عن المشرق ورجاله وتاريخه، وكأنها تريد أن تقول أيضاً : إن هنا معرفة بالجنود القديمة وإن شط المزار، وليس حظنا من معرفتكم بأقل من حظكم بمعرفة أنفسكم، وهذا الضرب طبيعي، لأن البلدان النائية من جسم العالم العربي الإسلامي تميل إلى الاتصال بهذا الأصل البعيد، أو بذلك القلب، وليس من الغريب أن نجد في الأندلس مدرسة نحوية وتمسكا بمذهب إمام دار الهجرة مالك رضي الله عنه، وحين أراد ابن حزم أن يبعد عنه تمسك «بالظاهر»، ومثل هذا الضرب ابن عبد ربه كلما قلنا آنفاً، ويمثله معنا ابن عاصم.

ويضاف إلى ابن عاصم سبب آخر لا يتمثل عند لاحقه ابن عبد ربه ؛ لأن

صاحبنا ألف كتابه ورياح الخطر تحديق بآخر حصن إسلامي في الأندلس، وعلى الغرناطيين أن يتمسكوا — ما أتيج لهم ذلك — بكل ما يربطهم بالقلب الإسلامي في المشرق، وإن كان هذا التمسك لم يجد إلا يسيرا حتى أفلت شحهم، فضلا عن أن مملكة غرناطة مرت بمراحل متعددة، كانت في بعضها تقترب من القشتاليين حتى في لباسهم وحروبهم وآلاتهم، وأحيانا تقترب من المغاربة المسلمين، فتتخذ اللباس العربي، وآلات الحرب العربية أيضا، وكان الغالب عليهم في أول مملكة بني نصر التزين بزى القشتاليين، وليس الزى وحده هو الشارة، بل ان شارتهم هي الخضوع التام لملك قشتالة، «ولقد أظهر Prieto Vives في دراسة ألقاها في مجمع التاريخ الملكي، أن المملكة النصرية جاءت إلى الوجود كإقطاعية أو محمية تابعة لسان فرناندو ملك قشتالة، ويؤكد أن ملوك بني نصر المتبرجزين لم يكن لهم من مظاهر المسلمين إلا ما هو ضروري لكي يتسامح معهم رعاياهم»، ويتابع دون إميليو غرثيه غومث فيقول: «كثير من الوثائق التاريخية المتصلة بالملك العام ألفونسو العاشر تحمل توقيع» دون أبو عبد الله بن نصر ملك غرناطة الخاضع للملك...»⁽⁸⁾.

ولعل ذلك القول له سند من مؤرخ عربي أندلسي هو ابن سعيد الذي يتحدث عن زي أهل الأندلس، وأن أغلبهم يترك العمام، ويظهر حاسر الرأس، حتى القضاة والفقهاء فيقول في شهادة عيان: «ولقد رأيت عزيز بن خطاب أكبر عالم بمرسيه، حضرة السلطان في ذلك الألوان، وإليه الإشارة، وقد خطب له بالملك في تلك الجهة وهو حاسر الرأس، وشبيه قد غلب على سواد شعره، وأما الأجناد وسائر الناس فقليل منهم من تراه بعممة في شرق منها أو غرب، وابن هود الذي ملك الأندلس في عصرنا رأيت في جميع أحواله ببلاد الأندلس وهو دون عمامة، وكذلك ابن الأحمر الذي معظم الأندلس الآن في يده، ما يتزين سلاطينهم وأجنادهم بزى النصرى المجاورين لهم»⁽⁹⁾.

(8) انظر مع شعراء الأندلس والمتنبي — ترجمة د. الطاهر مكي ص 224.

(9)، (10) المرجع السابق 225 — 227. وانظر المصدرين اللذين أخذ منهما المؤلف هذه النصوص.

ويؤكد ابن الخطيب ما قاله ابن سعيد فيقول : «وزيهم في القديم — أي في بدء المملكة النصرية — شبه زي أقتالهم وأضدادهم من جيرانهم الفرنج»⁽¹⁰⁾.

أما في الفترة الأخيرة من تاريخ المملكة النصرية فتبدو غرناطة أمام أعيننا شرقية على نحو لم تكنه يوما، ولم يعد اسم الملك النصري يرد في الوثائق المسيحية بالصورة التي كان يرد عليها من قبل «دون أبو عبد الله بن نصر ملك غرناطة وتابع الملك» فقد أصبح يدعى — طبقا للتقاليد الإسلامية «مولاي بو عبد الله، إن إفريقية المرينية كانت تؤثر بقوة في الأندلس الإسلامي، وتفرض عليه عاداتها وحتى نظمها، وطبقا لابن الخطيب، كان الجنود يروحون ويغدون في ملابس وأسلحة غير التي كان الجند عند بدء الدولة النصرية»⁽¹¹⁾.

وفي تلك المرحلة الثانية لم يتوقف الأمر عند الزي وشارة الملك، بل كان هذا ذاته صدى أو تعبيراً عن الزي العقلي والشعوري في تلك الأمة، ولم يكن أمامها إلا الاتجاه إلى الثقافة المشرقية (الأم)، والباعث هنا مختلف تماما عن الباعث الذي كان وراء مشرقية كتاب كالعقد الفريد لابن عبد ربه، كان هنالك دالة بثقافة تتعدى حدود الأندلس، والآن انصدعت هذه الدالة لتبدل الأحوال التي ستؤول إلى الموت، وكأن ابن خلدون — والذي وصفه أورتيغا إي جاسيت، Ortega y Gasset بقوله : إن زهور عصر النهضة القادم دفعت بريبعها قبل أوانه في نخاع هذا البدوي الممتاز»⁽¹²⁾ كان يعني ذلك التحول بقوله : «وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث»⁽¹³⁾.

وآنذاك ألف ابن عاصم كتابه هذا، وكأنه كان يعتصر الليمونة على نحو أقوى لانتزاع آخر قطرة فيها، وأطعمها مذاقا — كما يقول غرثيه غومث — في أسلوبه المصور، وفي ترجمة رائعة قدمها أستاذنا الطاهر مكّي —، وليس في الحداثك روعة ابن الخطيب ولا اتساع ثقافته، ولا شاعريته، ولا نثره المعمد، الرдах بالزينة، بل جاءت الحداثك صدى لثقافة شرقية أو نقلا لها، مع شيء يسير من التصرف في المواد الأولية.

(11) المرجع السابق 227، 228.

(12)، (13) المرجع السابق 232.

وفي الكتاب مادة أندلسية !

وهي فقيرة، ما كان غرض المؤلف أي يحوي كتابه مادة مشرقية أولا وأخيرا، تتراوح بين نواذر مع المعتمد ابن عباد، ووزيره ابن عمار، ونواذر النحوي الشلوبيني المستحقة، والتي كأنها تؤكد الصورة التي رسمها ابن شهيد في روعة عظيمة في رسالته عن التوابع والزوابع، والتي صور فيها النحويين صورا هزلية لكنها تخلو من السخرية المرة والجرد، بل تبعث على الابتسام فحسب، وكذلك نواذر اعتماد الرميكية، وبعض شعر ابن سهل اليهودي، ويتخلل ذلك كله نواذر حدثت مع المؤلف نفسه، شاهد عيان، ومن ذلك نادرة خاله ابن جزى، ويتحدث عنه الأستاذ محمد عبد الله عنان فيقول : الكاتب الشاعر ولد بغرناطة سنة 721هـ، وانتظم منذ فتوته بين كتاب السلطان أبي الحجاج يوسف، وحظى لديه، ومدحه بطائفة من القصائد الرنانة، ثم غضب عليه ونكبه فغادر الأندلس إلى العدو، ودخل في خدمة السلطان أبي عنان المريني ومدحه، وكان بارعا في النثر والنظم، ذكره ابن الأحرر في نثر الجمان، وأشاد بمقدرته، ووصفه بأنه أعظم شاعر في عصره وكانت وفاته بمراكش 757 — 1256 وهو الذي أنشأ رحلة ابن بطوطة من مذكرات صاحبها حسبما ينوه بذلك في خاتمة الكتاب»⁽¹⁴⁾.

والمادة الأندلسية الحقيقية هي الحديقة الخامة في أمثال العامة وحكمها بالأندلس، وفيها يتقيل ابن عاصم خطى سلفه ابن عبد ربه في العقد الذي أفرد بابا خاصا لها في موسوعته الضخمة هو الجوهرة في الأمثال، ووشح الأمثال ببعض الشعر كما صنع ابن عاصم أيضا من بعده، ورتب ابن عبد ربه أمثاله حسب الموضوعات لا على حسب حروف الهجاء كما فعل ابن عاصم وجمع صاحب العقد إلى الأمثال العربية القديمة الأمثال العامة لكنه عربها وجعلها فصيحة، وكأنه كان يقصد بالعامة، ما هو شديد الذبوع منها على ألسنة الناس، وشبيه بهذا ما نسمعه من أفواه العامة الآن حين يستشهدون بحكمة للمتنبى أو قول مأثور يلحنون فيه بعض الشيء لكنه أقرب إلى النطق الفصيح، يقول ابن عبد ربه : «وضمننا إلى

(14) نهاية الأندلس ص. 47، وانظر نفع الطيب وأزهار الرياض ص 2 ص 284، ج 2 ص

أمثلة العرب القديمة ما جرى على ألسنة العامة من الأمثال المستعملة»⁽¹⁵⁾ والأمثال المستعملة هنا كأنه يقصد ما جرت به أمثال ألسنة العامة دون أن يكونوا أصحابها كما أشرنا آنفا.

أما ابن عاصم فبدأ الطريق الذي بدأه ابن عبد ربه ولكنه افترق عنه، إذ اقتصر على أمثال العامة في الأندلس، ورتب أمثاله أبجديا، على طريقة الأندلسيين، وترتيبها كالتالي: أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ك ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه و لا ي. فضلا عن الخط الأندلسي الذي يفترق عن المشرقي في الفاء والقاف فالأول يميز بنقطة أسفل الحرف، والثاني بنقطة واحدة فوقه، ومجموعته هي أكبر مجموعة لدينا أو وصلت إلينا — على الأقل — من أمثال العامة في الأندلس، وكأنه أراد ألا يخلو كتابه من أثر أندلسي، ولعله آخر أثر للأمثال العامة في الأندلس، ولكنه إلى جانب هذا جعل الشعر — وأغلبه مشرق — بمثابة الشاهد على المثل العامي الأندلسي الذي أورده، وكأنه يريد أن يقول إن هذه الأمثال القاصية أصلا تعود إليه في المشرق، وأمثاله غير معربة — بطبيعة الحال — وما هو بيدع في ذلك فالأمثال العامة يستهجن فيها الإعراب كما يستهجن في الأزجال، حسبما هو وارد عن ابن قزمان، وحسبما أشار الجاحظ من قبل في أول «البخلاء» وأوردنا النص سابقا.

ونعتقد — وإن لم يكن لدينا دليل واقعي حتى الآن — أن ابن عاصم كان يعرف طرفا من اللغة القشتالية، نظرا للاختلاطات بين المجتمعين العربي والقشتالي، واضطرار الطائفتين أن تعرف كل منهما — إلى حد ما — لغة الأخرى، على الأقل في حدود التعامل اليومي، ولعل هذا يشبه ما نراه الآن في المجتمعات الخليجية التي تكثر فيها العمالة الوافدة من آسيا كإندونيسيا والباكستان والبنغال، وغيرهم فإن هذه المجتمعات اصططلحت على لغة التفاهم فيما بينها بالقدر الذي يسمح بجريان الحياة، «والاصطلاح» الذي أومأنا إليه جاء عفوا — بطبيعة الحال — لا أن الناس اجتمعوا واتفقوا على تلك اللغة المستخدمة في التخاطب، وكانت الحياة في غرناطة على شيء شبيه بهذا، وإن كانت الحال تختلف هنالك حيث الاختلاط حربي أكثر

منه سلميا، وإن كان لم يتخلف هذا الاختلاط في الحاليتين، وربما يؤيد ما ذهبنا إليه أن رجلا في ثقافة ابن عاصم وفي عمله الرسمي القضاء والوزارة — ما كان يجهل لغة عدوه أو جاره آنذاك، وإن ظهرت آثار هذه المعرفة في حدود شديدة التواضع في مؤلفاته، بل في حدود الندرة، ولعل الأمثال — ويشاركه في معرفتها غيره — وقليلًا من الكلمات القشتالية الواردة في غير الأمثال مما عرفناه ومما لم نعرفه — قراءة — شيء بشيء من ذلك الوقوف على القشتالية، وفي الطرف المقابل بالتأكيد كان كثيرون من الأقباش — حسب لفظ ابن الخطيب — يعرفون اللغة العربية لا تلفظًا فقط، بل كتابة أيضًا، لأنها لغة المجتمع الراقي والمتحضر ثقافيا، وإن كان أهله يرقصون رقصة الموت في ثياب ملطخة بالدماء على حد تعبير غرثيه غومث.

ومصادر ابن عاصم من كتابه متعددة، لكننا نشير إلى أهمها بإيجاز :
بالطبع كان مصدره في الأمثال ابن عبد ربه، وابن هشام اللخمي، وأمثال ابن قزمان، وما تلتفظ به العامة طازجا في الشارع والسوق على أيامه إلى جانب المصادر الشرقية في الأمثال وإن لم تكن رؤيته بالنسبة له في هذا الباب، وهذا يقره كثرة الأمثال لديه عن سابقه لأنها تجاوزت ثمانمائة مثل.

أما مصادر في الحداثق الأخرى فيمكن أن تتركز في :

— العقد الفريد لابن عبد ربه.

— البيان والتبيين للجاحظ.

— البخلاء للجاحظ.

— الحيوان للجاحظ.

— أخبار الحمقى والمغفلين لابن الجوزي.

— الأمالي لأبي علي القالي.

— طبقات فحول الشعراء لابن سلام.

— الأغاني للأصفهاني.

— دواوين الشعراء من أمثال بشار وأبي نواس، ودعبل والمنتبي وغيرهم.

— زهر الآداب للحصري.

إلى جانب كتب الحديث، وكتب أخرى مترجمة عن الفارسية والهندية، فثمة حكايات تنتسب إلى هاتين الأمتين، وكانت العرب واقفة على أخبارهما ولعل القدم المعلى في هذه المصادر كلها كان العقد الفريد لأنه كان — أي ابن عاصم — يأتم به في رواية الحكاية، رغم ورودها في مصادر أخرى، وكان يميل إلى الأخذ برواية ابن عبد ربه⁽¹⁶⁾، كما أن هناك طائفة وردت في كتب ما قبل الإسلام، وما كان ابن عاصم يرجع إليها بقدر ما يرجع إلى الكتب العربية الإسلامية التي أوردت هذه الأخبار عن الأُم السابقة.

وخطته في كتابه دقيقة إلا ما كان من تكرار لبعض النواذر المتشابهة في أبواب متعددة، وهذا أمر يسير، غير متواتر، لكن المتواتر لديه أنه واع جيدا للنواذر والحكايات التي تتصل بسبب بعضها ببعض، فتأتي — مثلا — أخبار المعلمين متعاقبة إلا ما ندر، وكذلك أخبار عن الطفيليين والحمقى، والمجانين، يعقب بعضها بعضا، حتى الأخبار المتصلة بشخصيات تأتي متصلة أيضا، وذلك يحوز إلى أن المؤلف مدرك بخيوط منهجه تماما، وإن كانت الخيوط تتشابك أحيانا، ونواذره في معظمها موجزة إلا ما كان من حكايات مطولة أورد لها بابا خاصا، وهذا يحمد للمؤلف، حتى إنه في نقله لبعض الحكايات المطولة في مصادره التي عاد إليها، جعلها مختصرة تبعا للباب الذي وردت فيه.

وللحدائق تأثير في الإسبانية.

أما هذا التأثير فلا يمكن عزوه إلى أن الكتاب قد ترجم إلى القشتالية، وأصاب ذلك الذبوع الذي يجعل تأثيره محدد المسالك، إذ لا نعرف له ترجمة إلى تلك اللغة، وربما تنكشف الأمور فيما بعد، فنرى ترجمة له ترجع هذا الاحتمال، لكن نواذر كثيرة في هذا الكتاب لها مشابهة في مصادر إسبانية قديمة وحديثة، وقد درس بعضها الأستاذ ف. لاجرانخا، وترجمنا أكثرها في كتابنا «تأثيرات عربية في حكايات إسبانية»، وإن كان بعض هذه الحكايات انتقل إلى الإسبانية عن طريق

(16) راجع ما كتبناه عن حكاية المرأة الحاملة وجرة العسل، أو قصة الناسك وجرة السمن، الواردة في كليلة ودمنة والعقد الفريد، وكيف أن ابن عاصم اختار رواية العقد الموجزة.

مصادر أخرى سابقة لابن عاصم مثل كليلة ودمنة، والأغاني، والعقد، وفاكهة الخلفاء وسراج الملوك، والبر المسبوك وغيرها من المصادر شرقية وأندلسية، لكن بعضها وارد عند ابن عاصم وبطريقة تؤكد أنه كان مصدرا للمصدر الإسباني مباشرة، وإزاء غيبة الدليل الواقعي فليس أمامنا إلا أن يرجع هذا النقل إلى المصادر الشفوية التي تتمثل في انتشار الثقافة العربية في الأندلس عن طريق الاختلاط بين المجتمعين، وكان للمورسكيين الحظ الأوفر في نقل تلك الثقافة شفويا أو كتابيا إلى ذلك المجتمع الجديد الذي فرض عليهم، أو فرضوا عليه، وربما تجزىء بعض الأمثلة هنا، اكتفاء بما قدمناه في الهوامش من إشارات :

لعل أوضح الأمثلة هو تأثير الأمثال العامة في الحداثق على أمثال الماركيز دي سانتيانا 1398 — 1458، وهو معاصر في بعض فترات حياته لابن عاصم وكان الماركيز قائدا حربيًا في المنطقة الحدودية بين الأندلس وقشتالة، كما كان مثقفا وكتب مجموعة أمثاله بناء على رغبة ملك قشتالة دون خوان كما كتب ابن عاصم كتابه إلى سلطان غرناطة في عصره، ونعتقد أن سانتيانا قرأ الحداثق أو الأمثال، أو قرئت له من عربي يعرف عامية أهل الأندلس أو من قشتالي يعرف تلك اللغة، ولا تتفق مع الدكتور الأهواني في التشكيك في أن ابن عاصم هو الذي أوحى إلى سانتيانا بجمع أمثاله⁽¹⁷⁾، بل نحن مطمئنون — دون إسراف في الشك — أن الماركيز تقيّل ابن عاصم، وكان كتابه بين يديه حين جمع تلك الأمثال، حتى ولو لم يكن يعرف العربية، أو عامية أهل الأندلس، فإنه لن يعدم المسالك إلى تلك المعرفة، وقد أورد الدكتور الأهواني نماذج عددها واحد وعشرون مثلا ليدلّل على التشابه بين المجموعتين، واقتصر على ما اتفق لفظه ومعناه بينهما، تاركا ما اختلف لفظه واتفق معناه، لمجرد التشابه في المجتمعين أو في المجتمعات الإنسانية عامة، لكن الاتفاق التوأمي بين هذه الأمثال الواردة في المجموعتين لفظا ومعنى لا تفسير لها عندنا إلا النقل الحرفي، غير عابئين بتوارد الخواطر، أو اتفاق المجتمعات أو الاختلاط، بل نعبأ بشيء لا سبيل إلى الطعن فيه وهو النقل الحرفي، ومراجعة الواحد والعشرين مثلا الواردة في المجموعتين والتي قارن بينها الدكتور الأهواني تؤكد ذلك ولا تجعلنا ننقل منها شيئا هنا خشية الإطالة والتزيد، لكنها تنطق بنفسها

(17) راجع بحثه في كتاب تكريم طه حسين ص 252.

أن أمثال ابن عاصم كانت بين يدي سانتيانا مخالفين بذلك الدكتور الأهواني، والمجاورة التي لم يرها دليلا هي دليلنا، والوسيلة لهذه المعرفة حددناها آفها، ولا سبيل إلى دفعها، ولا تدفعنا إلى هذا الاعتقاد حماسة عربية بل رؤية ما ينبغي أن يرى، ولو كان الكاتب عربيا بدل من سانتيانا ووجدنا تشابها بينه وبين كاتب أوربي آخر، أي لو اختلفت جنسية الآخذ والمأخوذ منه، لمال بنا اللوم والإنحاء إلى جانب العربي، وتبرئة الأجنبي كما هو الحال في كثير من الدراسات العربية المقارنة هذه الأيام، وإن كان الدكتور الأهواني — عليه رحمة الله — بنجوة من هذا المزلق، وإن لم يحسم القضية حسما واضحا، والإجهاز عليها لا يعوزه كبير عناء فيما نرى.

وفي كتاب Floresta Española Melchor de Santa Cruz de Dueñas ويمكن ترجمته «الايكة الإسبانية»، ومؤلفه كتبه في الثلث الأخير من القرن السادس عشر، وأثر هذا الكتاب في مؤلفات أخرى مناظرة — نستطيع العثور على طائفة من كتاب ابن عاصم وبالطبع من كتب عربية أخرى سابقة، وطريقته في التأليف هي طريقة ابن عاصم المعرفة في العربية، وكتاب الأيكة كله نوار على طريقة النوار العربية، ويحوي اثني عشر بابا كل باب يحوي جملة من الفصول، وإن كانت شخصيات النوار تدور حول شخصيات قشتالية، وإن كان ثمة فصل يتحدث عن العرب المسلمين، وهو الفصل السادس من الباب الخامس «De Moros»، ويتناول الكتاب في مجمله طوائف من الناس تضم الكرادلة وطوائف رجال الدين على اختلاف فئاتهم، والقواد، والجنود، والأطباء والطلاب، والقضاة والكتاب، والحمقى، والمجانين، والعرجان، والعميان، والنسوان القباح، والأرامل، وغير ذلك من طوائف ولعل هذه الطوائف نجدها تقريبا في حداثق الأزاهر، كما نص ابن عاصم في مقدمته، فهو يتناول الولاة والأمراء والكتاب والشعراء، والائمة، والخطباء، والمؤذنين والفقهاء، والوعاظ والحكماء، والأعراب والغرباء، والمجان والظرفاء، والمجنون والعقلاء والطفيليين، والبخلاء، وحذاق الجواري والنساء. وغير ذلك من طوائف الناس ولا يقتصر الأمر على هذا التصنيف القريب من تصنيف الكتب العربية وخاصة الحداثق — ونرجح أن حكاياته كانت حديث الألسنة في المجتمع القشتالي إبان عصر المؤلف — بل تعداه إلى صلب النوار نفسها فضلا عن أن عنوانه

قريب من عنوان الحداثق. والكتاب — كاملا — يحتاج إلى ترجمة نقوم ببعضها الآن حتى يتيسر الإنتهاء منه، ويقدم هو وغيره مثلا على الأثر العربي الأندلسي في التأليف القشتالية آنذاك.

ومنظر البيت الكئيب المظلم مشهد يتكرر في التصانيف العربية وكذلك في الإسبانية وخاصة في «حياة لاثاريو دى تورمس» وأول من أورده البيهقي في كتابه «الحاسن والمساوى» حيث يقول : وقيل لابن رواح الطفيلي : كيف ابنك هذا ؟ قال ليس في الدنيا شيء مثله، رأيت نادية خلف جنازة وهي تقول : واسيدها، يذهب بك إلى بيت ليس فيه ماء ولا طعام، ولا فراش ولا وطاء وغطاء ولا سراج ولا ضياء، فقال : يا أبه، يذهبون به إلى بيتنا⁽¹⁸⁾.

ثم ورد المشهد في الأغاني منسوباً إلى ابن دراج⁽¹⁹⁾، أما في الحداثق فقد ورد غير منسوب إلى أحد، وهو كذلك وارد في لاثاريو دى تورمس، بل إلى «سائل» في كليهما، ويرى لاجرانخا⁽²⁰⁾ أن صيغة التجهيل هذه ترجح أن يكون ابن عاصم مصدراً مباشراً، لا الحاسن والمساوى للبيهقي، ولا الأغاني، ولا المستطرف وهو تال للحداثق.

وهذا المشهد في لاثاريو يقول : بينما أنا أصعد في الشارع مفكراً في كيفية استغلال هذا الريال على أحسن وجه وأنفعه شاكر الله على ما وهب سيدي من حال، إذا بي أواجه فجأة بميت كان يحمله على محفة عند أسفل الشارع محفة قسيسون وناس آخرون، فارتكنت إلى الجدار لأفسح لهم الطريق، وبعد مرور الجثمان وبالقرب منه جاءت امرأة، لابد أنها كانت زوجته، وهي متشحة بثياب الحداد، وتصحبها نساء أخريات كثيرات، وكانت تبكي وتصرخ صرخات شديدة وتقول : زوجي، وسيدي، إلى أين يحملونك، إلى المنزل الكئيب البائس، إلى المنزل المظلم كالكهف، إلى المنزل الذي لا يؤكل فيه ولا يشرب فلما سمعت هذه الكلمات، ظننت أن السماء أطبقت على الأرض، وقلت : أوه، يا لشقائي إنهم يحملون هذا الميت إلى بيتنا، فتركت طريقي، وشققت لي طريقاً بين الحشد، وبأسرع ما أستطيع نزلت إلى حيث منزلنا وبعد أن دخلته أغلقت بابه بكل عجلة

(18) الحاسن والمساوى — ط. أبو الفضل ابراهيم ح، ص 440 القاهرة 1961.

(19)، (20) انظر الأغاني — ح 15 ص 36 وانظر دراسته في مجلة الأندلس 1971 fasc 1.

مستغيثا بسيدي وفضله، ومعانقا إياه لينجدني ويدافع عن المدخل، ويمنعه من دخول المنزل، فاضطرب واعتقد أن الأمر يتعلق بشيء آخر وقال لي : ماذا جرى يا غلام، لماذا تصيح ؟ ما بك ؟ ولماذا تغلق الباب بهذا العنف ؟ فأجبتة ؛ أوه، يا سيدي، تعال هنا بسرعة، إنهم يحضرون ها هنا ميتا، فقال : ميت كيف ؟ فقلت : نعم، ميت، لقد التقيت به هناك في أعلى، وكانت زوجته تقول : زوجي وسيدي، إلى أين يحملونك، إلى المنزل الكثيب البائس إلى المنزل المظلم كالكهف، إلى المنزل الذي لا يؤكل فيه ولا يشرب، نعم يا سيدي — إنهم قادمون إلى هنا»(21).

والحكاية في الإسبانية أكثر ملحا، وإن كان الفحوى واحدة وهي قرية من حكاية ابن عاصم، ولا داعي لأن نقول إنها كانت هي ورصيفاتها من الأدب الشعبي الشفوي الشائع بين الناس آنئذ.

وحكاية أخرى لدى يثرفانتس في مجموعة أقاصيصه القصيدة بعنوان «ربح الأصدقاء»، درسها الدكتور الطاهر مكي جيدا في كتابه «في الأدب المقارن — دراسات نظرية وتطبيقية» وترجم حكاية يثرفانتس، وأورد الأصل العربي مما قر في ذاكرته أيام الطلب، وكان بعيدا عن مصادر مكتبته حين كتب هذا الفصل، ولم يستطع أن يعثر على المصدر الذي استقى منه يثرفانتس وقال : ولمن شاء بعد ذلك أن يراجع نصها فيما يتوهم من مظان الأدب العربي في العصر الوسيط»(22).

والحق أن روايته التي خزنتها ذاكرته قرية من النص الإسباني الذي ترجمه، لكنني — استجابة لرغبته — ارتأيت أن أصل حكاية يثرفانتس موجود في الحدائق، وهي في الباب الأول «الحكايات المستطرفة والأخبار المستطرفة» من الحديقة السادسة، وتبدأ بقوله : وحكى الحسن بن خضمر عن أبيه قال : لما أفضت الخلافة إلى بني العباس الخ». والمشاهد في الحكايتين واحدة، وإن اختلف المجير في كليتهما

(21) حياة لاثاريو دي تورمس — ترجمة عبد الرحمن بدوي — ص 85 وما بعدها ط. المعهد. الأسباني العربي — مدريد.

(22) انظر في الأدب المقارن — د، الطاهر مكي ص 219.

ففي العربية رجل وفي الاسبانية امرأة، ويثرفانتس وصلت إليه بلا ريب ضمن حكايات عربية أخرى التقطها كما يقول الدكتور مكّي من أفواه عامة الإسبان، أو التقطها من العرب إبان إقامته في الجزائر، وقد عاش فيها زمنا وكانت الجزائر واحدة من أولى الأقطار العربية التي اتخذها المطرودون من عرب الأندلس وجهة لهم⁽²³⁾.

ومما يشرح أن ابن عاصم أصل لحكاية يثرفانتس أن الحكاية التي قرت في ذاكرة الدكتور مكّي تبدأ هكذا : يحكى أنه في إبان فتح الأندلس.

والحق أن عبارة «فتح الأندلس» هي الوليجة التي نظمثن إليها، لأن الحوادث التي تضمنتها حكاية ابن عاصم حدثت حين أفضت الخلافة إلى بني العباس، وذلك التاريخ هرب فيه عبد الرحمن الداخل الأموي، و«فتح الأندلس» من جديد مرة أخرى، وبدأ معه عصر جديد، وكان المختفى في الحكاية الغرناطية إبراهيم بن سليمان بن عبد الملك.

ونقف الآن لدى حكاية موجودة عند الكاتب الشاعر الأرجنتيني خورخي لويس بورخس ت 1986، في كتابة «ألف ليلة وليلة» وقد نشرت في المغرب مترجمة إلى العربية من كتاب بعنوان «المرايا والمتاهات» وأعاد نشرها الأستاذ جمال الغيطاني في جريدة الأخبار في الملحق الأدبي تحت عنوان «حلم النائم بين التنوخي وبورخس» وأورد الحكائيين بتاريخ 10/8/1988، وهي بالفعل منقولة من المصدر العربي، وعلقتنا على ذلك في حينه بأن بورخس أخذ الحكاية كأنها ترجمة مغفلا الأصل الذي أخذ منه، وقد صنع ذلك مرارا، مع أنه لا يحب العرب ولا جنسهم، ويتعصب عليهم، وارتأى البعض الآخر أن هذا من شأن «تلاقح الثقافات» إلى غير ذلك من «الكلمات الكبرى» التي لا نفهم معناها.

وحكاية بورخس يمكن أن يكون مصدرها ابن عاصم أيضا، مما نقل سماعا أو دون في كتب الأدب الإسباني في العصور الوسطى، وراقت لبورخس فضمها إلى كتابه حين سمعها أو قرأها، أو أنه قرأها في كتاب «الفرج بعد الشدة» للتنوخي المتوفى في القرن الرابع الهجري، مترجمة إلى إحدى اللغات الأجنبية، وإن كنا نرجح

(23) المرجع السابق — 218.

أن ابن عاصم ربما يكون أقرب من ذلك المصدر المشرقي ولا نعرف له ترجمة أوربية — ويتفق التنوخي وابن عاصم في رواية الحكاية، مما يدل أن ابن عاصم أخذ من سلفه حاشا توشيات يسيرة لدى المتأخر، أما بورخس «فقد قلب الوضع» كما يقولون، فبدلاً من أن يذهب الحاكم إلى مصر ذهب إلى أصبهان، والحاتمة واحدة في الحكايات الثلاث»⁽²⁴⁾.

وتتبع الأثر في الأدب الإسباني في تلك المقدمة يخرجها عن إطارها، ويقتضي ذلك بسط كلام ربما نعود إليه في كتاب خاص، وبين يدينا مواد كثيرة من ابن عاصم وغيره في الآداب الإسبانية، ونقصد بها إسبانيا وأمريكا اللاتينية، وكلها تثبت فضلاً يحاول أصحاب «تلاقح الثقافات» نفيه عنا ولو كان الآخذ عربياً لاشتجرت الأفلام والألسنة تجرده من كل أصالة، ولعلنا نذكر معركة «حمار الحكيم» وتأثره أو أخذه من الشاعر الإسباني خوان رامون خيمينيث كتابه في «أنا وحماري» ولم يكن الحكيم قد أخذ شيئاً من هذا الكتاب، وهي شنشنة معروفة، يستخزي أصحابها أمام كل ما هو أوربي حتى ولو كان وشم السرقة والأخذ على يده، ولا يحتاج إلا إلى عينين تبصران !!

ولم يقف تأثير هذا الكتاب — بنمطه هذا — في التعسيف العربي من بعده، بل امتد إلى مؤلفات كثيرة تحذو حذوه، وربما حتى العصر الحديث، حاشا ما يتصل بالأمثال العامة الأندلسية، وإن كان بعض المؤلفين ألف في أمثال العامة ببلده مثل أحمد تيمور باشا في الأمثال العامة المصرية، كما صنع أمثاله في بلاد أخرى.

وهذا يدل على أن الأخذ من كل شيء بطرف كان متداولاً بين المؤلفين، حتى انصرف الناس عنه تأليفاً، وإن لم ينصرفوا عنه سماعاً حكايات تروى، سواء أكانت تأليفاً، أو رواية عن حفظ.

غير أن العصر الحديث — للأسف الشديد — أغفل نوادره — في عصر المطبعة — فاقتصر على ترديد سماعاً دون أن يعنى بالتدوين، ولو جمعت نوادر الظرفاء من عصرنا لكان لنا أدب يناظر أبرع الفصول في العقد، والإمتاع والمؤانسة،

(24) راجع الحكاية في الباب الأول من الحديقة السادسة في الحقائق.

وعيون الأخبار، والكشكول، والمستطرف وغير ذلك مما هو من نظائرها، والذي يتذكر نوادر الباطلي، وإمام العبد، والبشري، وحافظ، والعقاد، والمازني، وطاهر أبو فاشا، وأحمد مخيمر، ومحمود غنيم والعوضي الوكيل ليأسس كل الأسس، أن كل ما قالوه — شعرا ونثرا — لم يدون، ربما كان بعضه يخدش الذوق المعاصر — وهو يتحلق بلا مسوغ في هذا الحرج — لأن هذا كله لا يشكل ما يحتويه شريط واحد من شرائط الصور المتحركة الهائلة، فضلا عن أن هذا الأدب يجيء مصورا بارع التصوير، وخاصة ما يتصل منه بالأهاجي المتبادلة بين بعض هؤلاء، إذ لا يقل عن تصوير ابن الرومي وتشخيصه، وبراعة النادرة، وسرعة البديهة التي عرف بها هذا النمط من الرجال، فأني ثروة خسرتها بسبب التنطي الذي لا معنى له حين لم ندون هذه النوادر عن هؤلاء الظرفاء إنه عصر ظالم بكل المقاييس، وويل لمن يأتي بعدنا حين لا يعرف كل ما كان يدور بيننا ليقف على صورة صادقة لهذا العصر الذي نتسبب إليه !!

وكانت مفاجأة أن ينشر هذا الكتاب في بيروت بتحقيق الدكتور عفيف عبد الرحمن، في سنة 1987، لكنها لم تقعد بي عن متابعة تحقيقه وإخراجه، إذ أنني نشرت خبرا مفصلا في مجلة «أخبار التراث» التي تصدر عن الكويت سنة 1985 تقريرا — وفيما أذكر — عن إخراجه لهذا الكتاب قبل أن أعرف أن الدكتور عفيف بصدد إخراجه، فضلا عن أنني أعتقد أن الكتاب الواحد يمكن أن يخرج أكثر من واحد، خاصة وأن المحقق الفاضل لم يرجع إلا إلى مخطوطة واحدة هي مخطوطة الخزانة العامة، ثم النسخة الحجرية، أما نحن فقد رجعنا إلى نسخة الاسكوريال، ونسخة دار الكتب المصرية، إضافة إلى النسخة الحجرية، وليس من غرض هذه الكلمة أن تقارن بين عملنا وعمل الدكتور عفيف، إلا أن من الواجب أن نقول إن عمله اتسم بالعجلة، فضلا عن أن معرفته بالأدب الأندلسي متواضعة، ودعك من معرفته بالإسبانية فلا صلة له بها، وهذان الأمران ضروريان لأي عمل يتعلق بالأندلس شعرا ونثرا، تاريخا، وفكرا، وهما عون لمن يتصدى لهذا الحقل، ليرد الأشياء إلى أصولها، وليقدم دليلا للتأثير والتأثر حين يكون من الضروري معرفة ذلك، وهذا ما قمنا به دون تواضع كاذب.

كما اتسم التحقيق بعدم تخريج الشعر والأحاديث النبوية، ولم يحاول أن يرجع

النوادر إلى مصادرها وهذا ما قمنا به أيضا، وقد سوغ المحقق الفاضل عدم عمله هذا هو خشيته من تضخم الكتاب.

وليس من غرض هذه الكلمة أيضا أن تقارن بين العاملين، ولا أن تقف عند طائفة من الملاحظات التي يمكن أن نلاحظها على المحقق، ولكننا سنقف على شيء طريف يدركه القارئ لأول وهلة، وهو أن الهوامش التي طرز بها المحقق الكتاب فيها كثير من المفارقات حتى ما هو بعيد عن الأندلس وتاريخه.

— جاء في ص 6 ط. عفيف، يعرف بالجماز : يقول هو جهماز بن هبة بن منصور الحسيني، ولي المدينة في عهد السلطان برقوق (ت 812 — 1409).

— وجاء في ص 94، خبر في متن الكتاب عن الجماز أيضا — وفيه مجون في الخبرين — يتعلق بمحمد بن يزيد المهلبى ويعلق المحقق معرفا بالمهلبى توفي (196هـ — 811م) وبعده مباشرة خبر للجماز مع الفتح بن خاقان وعرف به المحقق أنه توفي (247هـ — 891م).

فأي التاريخين نصدق ؟ جهماز السلطان برقوق، أم جهماز المهلبى والفتح بن خاقان.

— كثير من العبارات في متن الكتاب تحتاج إلى مراجعة لأن السياق يأباه. ففي ص 150 جاء من يوم فارقتكم ما رأيت ضرا، والصواب «خيرا» وفي الصفحة نفسها «وهو يعرج فمه» وصوابها «وهو يعوج»، وفي ص 187 «هذره قومه» وصواب «مدره قومه»، أما الشعر ففيه خلل عروضي كثير ويكفي مراجعة يسيرة ليرى القارئ ما نؤمه، يقول في ص 19

خل على أخوا الأخران إذ ظعنا من بطن مكة بالتسعيد والحرنا والبيت من البسيط، وهو كذا مكسور، وينكسر النحو معه أيضا وصوابه خلّي عليّ أخو الأخران إذ ظعنا من بطن مكة التسعيد والحرنا بتحقيق همزة التسعيد، أو بصرف «مكة» منونة، وضم التسعيد إليها، وبذا يصح أن يعطف عليها الحزن المنسوب.

وفي ص 192 «هذه أمثل من عمرو بن معدى كرب» ولا وجه لها وصوابها «أفتك» من عمرو... وفي ص 199 جاء هذا البيت :

فلا تعبن يوما محيا مبرقعا فرما أشجاك ما أنت عائب
وهو مكسور هكذا، صحته «فريتّا»، أو ريمتا»، وحتى فهارس الشعر خلط
بين القوافي في بعض المواطن.

وجاء ذكر على بن بسام النحوي المشرقي، فخلط بينه في التعريف وبين ابن
بسام الشنتريني، وجعل المشرقي أندلسيا راجع ص 216.

كما جعل يشرع القاضي أندلسيا أيضا لتشابه الأسماء، والمقصود المشرقي، راجع
ص 214.

والتقصي غير وارد وغير مطلوب وبين يدك ملاحظات تناهز المقتين لأن
الطبيعتين مختلفتان، فضلا عن هذه المقدمة التي تلمسنا فيها بعض الأشياء المتعلقة
بالأندلس وإسبانيا عموما، والتأثير والتأثر، وضبط الكلمات الأندلسية الواردة في
متن الكتاب لأنها وردت خطأ من التحقيق الأول.

والفضل في أن أخرج هذا الكتاب بعد أن خرج من قبل يعود إلى أستاذنا
الطاهر مكي — أجزل الله ثوبته — فهو الذي أشار علي بكثير مما قمت به في
التحقيق من ضبط الشعر وتخريجه والأحاديث، والتعليقات التي كثرت في كل
حديقة على حدة حتى بلغت في جملة الكتاب فوق الألف هامش.

وليس فضل الأستاذ الجليل بقاصر فقط على عملي هذا، بل هو وراء كثير
من أعمالي الفنية والعلمية، بسعة أفقه، ووده المنخول لأصدقائه وتلاميذه، ويسره
أن يعمل الناس، ويحتفي بعملنا كاحتفائه بشيء عزيز لديه كأنه عمله هو، فإذا
أزجيت له الشكر خالصا هنا، فهو شكر يمتد إلى أعمالي كلها، جزاه عني الله
بأفضل ما يجزى به الصادقين المخلصين.

ومن هنا أكملت تحقيق الكتاب، وكان منسوخا قبل أن يخرج تحقيق الدكتور
عفيف عبد الرحمن، فراجعت المخطوطات موازنا بينها، وصنعت ما بوسعي أن
أصنعه ليخرج النص دقيقا، وقريبا مما توخاه مؤلفه.

أما المؤلف فبقي له كلمة موجزة أيضا

وقد أجمع الناس على خطر مكانته علما ورياسة وأدبا وبيتا، فخاله ابن جزي
كما قلنا آنفا، وكان من المعدودين، ولكن إجماع الناس هذا لم يجعل المادة التي

بين أيدينا وإفارة عنه، خاصة وأنه ولي قضاء الجماعة بغرناطة وكان وزيرا، ومن شأن هذين المصنفين أن يجعلوا ترجمته وإفارة في المصادر الأندلسية أو المشرقية، لكن يبدو أن مصادر ضاعت، وفيها ترجمة وإفارة له، كما ضاعت بعض كتبه، ولم يبق منها إلا اثنان.

ولد أبو بكر محمد بن عاصم القيسي الغرناطي في غرناطة 760 — 1359 وتوفي 829 — 1426، وبرع في النحو والمنطق والبيان والفقه، وتولى الوزارة للسلطان يوسف الثاني 1391، ثم ولي قضاء الجماعة بغرناطة، وبرز في النثر والنظم، ووضع عدة قصائد وأراجيز، تناول فيها بعض مسائل من علم الأصول والقراءات والفرائض والنحو وغيرها، وله كتاب «تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام» وهو مختصر في الفقه، وقد طبع بمصر وترجم إلى الفرنسية ويقع في أرجوزة عدتها 1698 بيتا نشرها مترجمة للفرنسية تحت عنوان :

Traité de droit musulman, La Tohfat d'Ibn Acem. Texte arabe avec Traduction
Commentaire juridique et notes Philologiques. Por : o. Houdos et Fr Martel -
«Alger-Paris 1883-1893.

ولا زال الطلاب يدرسون في مسجد فاس اليوم اليوم⁽²⁵⁾، وله ابن يلقب بابن الخطيب الثاني — على عادة أهل العصر في المبالغات — يكنى بأبي يحيى، وله ترجمة مطولة في أزهار الرياض للمقرئ، وقد شرح تحفة أبيه، وتولى كأبيه منصب الكتابة والوزارة، وكتب رسالة عن أحوال غرناطة وعصره وما دهاها من آثار التفرق والفتنة، ووصف فيها أساليب السياسة القشتالية في الكيد والتفريق بين المسلمين أسمائها «جنة الرضى في التسليم لما قدر الله وقضى» ونقل المقرئ منها نسبة عديدة في أزهار الرياض⁽²⁶⁾. ولم أر لها تحقيقا حتى الآن لعل بعض المهتمين بتاريخ الأندلس يخرجون للناس، فربما تكون آخر تاريخ لغرناطة الإسلامية، وهي بقلم رجل يلقب كما قلنا — ولو مبالغة — بابن الخطيب الثاني.

وأبو يحيى له كلام عن أبيه — يجمل بنا أن ننقل طرفا يسيرا منه يقول : مولاي

(25) راجع نهاية الأندلس ص 288 — محمد عبد الله عنان، وراجع تاريخ الفكر الأندلسي ترجمة د. حسين مؤنس ص 420.

(26) راجع نهاية الأندلس ص 489، وأزهار الرياض ج 1. ص 50، 167.

الوالد يكنى أبا بكر إن بسطت القول، وعددت الطول، وأحكمت الأوصاف، وتوخيت الإنصاف، أنفدت الطروس، وكنت كما يقول الناس في المثل «من مدح العروس» وإن أضربت عن ذلك صفحا وآثرت غصنا من البنوه وسفحا فلبئس ما صنعت، ولشر ما أمسكت المعروف ومنعت، ولكن من حقوق الأبوة أضعت، ومن ثذي المحقة رضعت، ومن شيطان لغمصية الحق أظعت، ولم أرد إلا الإصلاح ما استطعت، وإن توسطت واقتصرت، وأوجزت واختصرت، فلا الحق نصرت، ولا أفنان البلاغة هصرت، ولا سبيل الرشد أبصرت، ولا عن هوى الحدة أفقرت... فقد كان رحمه الله علم الكمال، ورجل الحقيقة، وقارا لا يخف راسيه، ولا يعرى كاسيه، وسكونا لا يطرق جانبه، ولا يهرب غاليه، وحلما لا تزال حصاته، ولا تهمل وصاته، وانقباضا لا يتعدى رسمه، ولا يتجاوز حكمه، ونزاهة لا ترخص قيمتها، ولا تلين عزيمتها وديانة لا تحسر أذيالها، ولا يشف سربالها، وإدراكا لا يقل فصله، ولا يدرك خصله، وذهنا لا يخجو نوره، ولا ينبو مطوره، وفهما لا يخفى فلقه، ولا يلحق طلقه»⁽²⁷⁾.

وكلام الابن عن أبيه مطول يراجع من يشاء في أزهار الرياض، لكن فيه إلى جانب كلام الأبناء إدراكا لقيمة علم الأدب، وديانته، ورئاسته، وفيه أيضا رسم دقيق لصورة النثر في تلك الفترة التي تهتم بالمحسنات البديعية على أوقاها حتى تلتزم ما لا يلزم في السجعة، وهي كلمة تنبئ عن طريقة الأب في الكتابة، لأن متن كتابه منقول، وليس أمامنا من نثره إلا تلك المقدمة وفيها طريقة احتذاها الابن، وهو سر أبيه، هذا حذوه.

وبعد عزل الوزير الأول ابن زمرك شاعر الحمراء تولى الأب الوزارة لمحمد السابع ولد يوسف الثاني⁽²⁸⁾ في سنة 1392، ويبدو أنه — أي ابن عاصم — كان قد وزر ليوسف الثاني من قبل إن صح ما يقوله أنخل جونثالت بالثيا، وربما كان ابن عاصم لا يستطيع البقاء طويلا في منصبه لأن العصر كان عصر فنن وقلاقل، ومؤامرات، ويكفي أن ابن الخطيب دبر قتله ابن زمرك تلميذه وقتل

(27) أزهار الرياض ح 3 — ص 5، 6 — نشرة المغرب والإمارات العربية.

(28) راجع — مع شعراء الأندلس والمتنبي — غرثيه غوث — وترجمة الدكتور الطاهر مكي ص 259.

التلميذ كما قتل أستاذه من قبل أشنع قتلة، وربما كان ابن عاصم على كثير من الطيبة والصراحة معها أن يستقر في هذا الجو المشحون بالفتن ودسائس القصور، فكان قضاؤه للجماعة افتكاكا له من قيود الوزارة الثقيلة.

وكتابه الذي بين أيدينا رفعه إلى يوسف الثاني، وأهداه إليه، أما كتبه وعددها عشرة فلم يبق لنا إلا اثنان الارجوزة، وحدائق الأزاهر، وبقيت عناوين كتبه الأخرى، وربما يعثر عليها الناس فيما بعد، فتتضح صورة ابن عاصم كما يجب وكما يستحق.

ونحن بنشرنا هذا الكتاب إنما نفى ببعض دين في أعناقنا للأندلس، الفردوس المفقود، ولم ندخر وسعا في البحث والتقصي، نائين عن مصادرنا الخاصة في القاهرة، وفي النية — ان شاء الله — أن نقفوا هذا الكتاب بكتب أندلسية مخطوطة أخرى بين أيدينا، وبعضها نسخ مفردة، ما بين رسالة صغيرة، وكتاب ضخمة، ونشكر — بصدق — كل من أعان في إخراج هذا الكتاب سواء كان بالفعل أم بالقول، وفي انتظار من يصحح لنا أي خطأ وقعنا فيه، فله وحده العصمة، ومنه القبول ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا.

أدب لحن العوام ببلاد المغرب

قراءة وتقويم

ذ. أحمد الطاهري

كلية الآداب — المحمدية

من المتعارف عليه بين المهتمين بالتاريخ الاجتماعي أن طبقات العوام لم تنل كل ما تستحقه من الاهتمام. وذهبت بعض الدراسات⁽¹⁾ إلى حد القول بتعذر تكوين تصور متكامل من عديد من قضايا الماضي العربي — الاسلامي دون استدراك ذلك. ولعل في العناية بأدب لحن العوام، جمعا وتحقيقا، قراءة وتأملا يساهم في رصد بعض مواطن الخلل في تصوراتنا تجاه الماضي اللغوي، وما يقدم عناصر جديدة لمراجعة أكثر إيجابية لدور العوام في الميدان اللغوي.

وفي استحضار الظروف الاجتماعية التي صاحبت بروز هذا النوع من التأليف، واستقراء التطورات اللاحقة، ما يساهم في فهم العوامل التي تحكمته في ميلاده خلال القرن الهجري الثاني⁽²⁾ وفي استمراريته بعدئذ وشموليته للجناحي دار الاسلام بالمشرق والمغرب. يلخص ابن قتيبة⁽³⁾ الارتباط الوثيق بين ظاهرة اللحن والتحويلات العميقة والشاملة التي رافقت فترة التأسيس في رواية شهيرة وبالغة المعنى، نصها: «دخل أعرابي السوق فسمعهم يلحنون، فقال: سبحان الله يلحنون ويربحون ونحن لا نلحن ولا نربح». ولقد كان الزبيدي⁽⁴⁾ أكثر توضيحا لدور التطور المديني الهائل والتفاعل الاجتماعي والثقافي العميق في الفصل بين

(1) عامة قرطبة في عصر الخلافة : دراسة في التاريخ الاجتماعي الأندلسي : منشورات عكاظ : الرباط 1989 : ص 7.

(2) يعتبر كتاب ما تلحن فيه العامة لآبي الحسن علي بن حمزة الكسائي المتوفى سنة 189 هـ أقدم الكتب المصنفة في لحن العامة تحقيق رمضان عبد التواب : مكتبة الخانجي : القاهرة 1982.

(3) عيون الأخبار : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر : القاهرة 1964 : 159.

(4) لحن العامة : تحقيق عبد العزيز مطر : دار المعارف : القاهرة 1981 : 34 — 35.

مرحلتين لغويتين بقوله : «لم تزل العرب في جاهليتها وصدر اسلامها تبرع في نطقها بالسجية وتكلم على السليقية حتى فتحت المدائن ومصرت الامصار ودونت الدواوين، فاختلط العربي بالنبطي والتقى الحجازي بالفارسي ودخل الدين اختلاط الامم وسواقط البلدان فوقع الخلل في الكلام وبدأ اللحن في السنة العوام».

ما كان لهذا المنحى في بلاد المغرب إلا أن يستفحل، خصوصا لدى الأجيال اللاحقة، فلقد «فشا اللحن وكثر بعد اختلاط الناس وكثرتهم ونشوء الذرية على ما فسد من نطقهم» على حد تعبير احد اللغويين⁽⁵⁾ في حين يكشف ابن حيان عما آل إليه الوضع اللغوي بالاندلس في أواخر عصر الخلافة بالقول : «فامحى لذلك رسم الأدب بها، وغلب عليها العجمة وانقلب أهلها... إلى العامية الصريحة»⁽⁶⁾ ويبدو أن هذه الوضعية ازدادت رسوخا خلال القرن الخامس الهجري ورد في نص رسالة لاحد ملوك الطوائف الى وزير مصري : «ان اهل مغربنا مرتضعون العجمة مدرعون الحشمة، بمصاوبة الثغور الخشنة ومجاذبة الألسن الثقيلة، وممازجة الامزجة الكليلة»⁽⁷⁾ وفي نص بالغ الدلالة لابن مكي الصقلي⁽⁸⁾ ما يكشف عن شمولية هذه الظاهرة لمناطق اخرى من بلاد المغرب، وعن الدوافع التي حفزت اهل القلم بهذا الجناح من دار الاسلام الى تكثيف التأليف، هم كذلك، في ميدان لحن العوام، اذ قال : «هجم الفساد على اللسان وخالطت الاساءة الاحسان ودخلت لغة العرب فلم تزل كل يوم تهدم اركانها وتموت فرسانها حتى استبيح حريمها وهجن صميمها وعفت آثارها وطفئت انوارها».

أسفرت هذه المجهودات عن ثروة لغوية هامة في هذا المجال، وتقدم الفهارس الببليوغرافية⁽⁹⁾ وكتب التراجم والطبقات⁽¹⁰⁾ وغيرها من المصادر القديمة⁽¹¹⁾

(5) نفسه : 35.

(6) انظر : ابن بسلام : الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة : تحقيق احسان عباس الدار المغربية للكتاب : ليبيا — تونس 1981 : ق 1 م 1 : 67.

(7) نفسه : ق 3 م 1 : 401.

(8) تثقيف اللسان وتلقيح الجنان : تحقيق عبد العزيز مطر : دارالمعارف : القاهرة : 1981 : 43.

(9) انظر : فهرسة ابن النديم — دار المعرفة بيروت صفحات : 85 و 87 و 116. وكذلك فهرسة ابن خير الاشبيلي تحقيق فرانسيسكو كوديرا : مؤسسة الخانجي الطبعة الثانية : القاهرة 1963 : صفحات : 346 و 347 و 348.

لوائح مستفيضة بعنوانين كتب لحن العوام التي ألقت بالمشرق الاسلامي وبالمغرب والاندلس طوال عدة قرون. مما يؤكد ان قصور اهل القلم القدامى لم يكن كميا⁽¹²⁾ ومع ذلك، فمن الملاحظ أن جزءا هاما من هذه الثروة ما زال بين المفقود والمخطوط، وما زالت ملاحظة احد الدارسين⁽¹³⁾ بأن «المتداول من كتب المتقدمين في لحن العوام قليل جدا بالنسبة لما وضع فيها» سارية المفعول، رغم المجهودات القيمة لثلة من الدارسين خلال العقود الأخيرة على مستوى الدراسة والتحقيق⁽¹⁴⁾.

تجردت هذه الكتب، كما يتضح من محتويات ما هو معروف منها، لمقاومة التطورات اللغوية المستجدة، والمساهمة مع بقية المجهودات اللغوية في وضع الخط الأحمر الفاصل بين لغة فصحي يراد لها الانضباط والثبات، وعاميات ما فتئت

(10) انظر : القفطي : انباه الرواة على انباء النحاة : تحقيق أبو الفضل ابراهيم : دار الفكر العربي : القاهرة 1986 : ج 1 : صفحات 71 و 77 و 185، ج 2 : 62، ج 3 : 286، ج 4 : 187.

(11) ابن مكي الصقلي : المصدر السابق : 324 انظر كذلك : ابن فرحون : الدياج المذهب في معرفة اعيان المذهب : تحقيق محمد الأحمدى : دار التراث : القاهرة ج 2 : 1976 : 275، ابن الخطيب : الاحاطة في اخبار غرناطة : تحقيق محمد عبد الله عنان : مكتبة الخانجي : القاهرة : م 3 الطبعة الأولى 1975 : 145.

(12) حاول عيسى اسكندر المعلوف منذ الثلاثينات من هذا القرن احصاء كتب لحن العوام، المطبوعة منها والمفقودة والمخطوطة انظر : مجلة مجمع اللغة العربية العدد الأول : أكتوبر 1934 : صفحات 350 — 368 وكذلك العدد الثالث : أكتوبر 1936 : صفحات 349 — 371 كما قدم الدكتور رمضان عبد التواب لوائح بحوالي 52 عنوانا في دراسته : لحن العامة والتطور اللغوي : دار المعارف : القاهرة 1967، كما تقدم لائحة عبد العزيز مطر عناوين 34 كتابا الفت إلى حدود القرن السادس افجري، انظر كتابه : لحن العامة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة : صفحات 70 — 94.

(13) حسن حسني عبد الوهاب : الجمانة في ازالة الرطانة : بحث في لغة التخاطب في الاندلس وتونس لبعض علماء القرن التاسع افجري : مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية : 1953.

(14) اذكر منها بالخصوص اعمال رمضان عبد التواب وعبد العزيز مطر، ومؤخرا أجرى خوصي بيرث لاثرو دراسة قيمة لكتاب ابن هشام اللخمي : المدخل الى تقويم اللسان وتعليم البيان، الذي اخرجه في تحقيق جديد ضمن منشورات المجلس الأعلى للابحاث العلمية : المصادر الاندلسية : 6 مدريد 1990.

تشكل وتتطور وتتداخل. ولم يدخر اللغويون وسعا في استنكار العاميات ووصفها بأرذل النعوت، فمن كونها كلاما جلفا⁽¹⁵⁾ مرذولا⁽¹⁶⁾ أو مبتذلا⁽¹⁷⁾ ذليلا إلى اعتبارها منكرا بشعا⁽¹⁸⁾ وبلغ الأمر بالبعض⁽¹⁹⁾ إلى حد الاعتقاد بأن في العامية من العبارات ما يوجب استعمالها التكفير.

لم يقتصر الأمر على ذلك، بل تجاوزه على غرار مواقف بقية أهل القلم إلى القذف والتحامل على العامة كطبقات اجتماعية، واصفين إياهم بـ «الرعا» والهمج⁽²⁰⁾ وبـ «الدهماء والسقاط»⁽²¹⁾ و«البطالين الأميين»⁽²²⁾ وغير ذلك من نعوت الاحتقار، متهمين إياهم بفساد اللغة العربية، ومعتبرين ما يختلفون فيه مع الفصحى خطأ ولحنا. سواء كان ذلك على مستوى النطق أو الحركة أو البناء، وغير ذلك من أوجه الاختلاف.

مع ذلك، فمن الانصاف التذكير بأن ثمة فعاليات في الفكر العربي الاسلامي امتنعت عن التحامل واقرت بالتطور اللغوي، ونظرت إلى كل من الفصحى والعامية باعتبارهما مجالا للمعرفة أكثر مما هما ميدانا للسجال. ففي المشرق، لم يتردد المقدسي في ابراز أهمية التعرف على الاختلافات اللغوية الاقليمية والاستيناس بتنوع الألفاظ والمصطلحات قصد توظيفها عند التجرد للتأليف⁽²³⁾ كما دعى إلى ضرورة التدقيق في اختلاف المفاهيم وحدود معاني الألفاظ المستعملة بين العامة

(15) ابن سعيد : المغرب في حلى المغرب : تحقيق شوقي ضيف : دار المعارف : القاهرة : الطبعة الثالثة : 1978 : ج 1 : 121.

(16) ابن الجوزي : تقويم اللسان : تحقيق عبد العزيز مطر : دار المعارف : الطبعة الثانية 1983

(17) الشاطبي : الافادات والانشادات : تحقيق محمد أبو الأجفان : مؤسسة الرسالة بيروت 1983 : 157.

(18) ابن الجوزي : المصدر السابق : 66.

(19) كتاب جمعت فيه كلمات تجري على السنة العامة توجب كفر قائلها : مخطوط المكتبة الوطنية : باريس 812 (ضمن مجموع) ورقة 39.

(20) ابن جني : سر صناعة الأعراب : تحقيق حسن هنداوي : دار القلم دمشق 1985 : 5.

(21) الزبيدي : المصدر السابق : 36.

(22) ابن الموائني : ربحان الالباب وريحان الشباب : مخطوط المكتبة الحسينية الرباط : رقم 2647 : 130.

(23) المقدسي : احسن المقاسم في معرفة الأقاليم : بريل : لندن الطبعة الثانية 1967 : 30 — 32.

والخاصة⁽²⁴⁾ واوصى بالتزام لغة مفهومة «ليقرب الوصف إلى الافهام، ويقف عليه الخاص والعام»⁽²⁵⁾ وآخذ على من سبقه من المؤلفين الاهتمام بـ «ما ليس للعوام فيه فائدة»⁽²⁶⁾ وفي الأندلس، لم يجد ابن حزم أي حرج في الاقرار بان «من تدبر العربية والعبرانية والسريانية ايقن ان اختلافها انما هو من.. تبديل الفاظ الناس على طول الأزمان واختلاف البلدان ومجاورة الامم»⁽²⁷⁾ ومع ابرازه لاهمية الأصول العربية للعامة الاندلسية، كشف عن بعض مظاهر تميزها وابتعادها عن اصولها «كلغة أخرى ولا فرق»⁽²⁸⁾ واقاراراً منه بأهمية العامة، اتخذ من الفاظها مدخلا لكتابه في المنطق، وهي حسب الضبي⁽²⁹⁾ «طريقة لم يسلكها قبله احد» وعلى غرار موقف المقدسي السالف الذكر، تهجم على من سبقه من المترجمين لأنهم عمدوا إلى «تعقيد الترجمة في ايرادها بالفاظ غير عامية»⁽³⁰⁾ مفسرا موقفهم ذلك والسبب في «أغماض الألفاظ وتويعيرها وتخشين المسلك نحوها، الشح بالعلم والضمن به»⁽³¹⁾.

ان في هذه النصوص ما يلمس بعضاً من جوهر المسألة اللغوية في الحضارة العربية الاسلامية الوسيطة. فمحاربة اللحن، والتعامل على العامة، والتصدي للقول بالتطور اللغوي، لم يكن كما ذهب إلى ذلك معظم الدارسين لاسباب مرتبطة بقراءة النص القرآني فقط، ولكن بالخصوص لاقضاء العامة عن حلبة الثقافة⁽³²⁾

(24) نفسه : 37.

(25) نفسه : 9.

(26) نفسه : 4.

(27) ابن حزم : الاحكام في اصول الاحكام : تقديم احسان عباس : دار الآفاق الجديدة بيروت 1983 : م 1 ج 1 : 32.

(28) نفس المصدر والصفحة.

(29) بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس : تحقيق كوديرا/رييرا : مدريد 1884 : 403 — 404.

(30) ابن حزم : الرسائل : تحقيق احسان عباس : المؤسسة العربية للدراسات والنشر : الطبعة الأولى : بيروت 1980 : ج 4 : 100.

(31) نفس المصدر والصفحة.

(32) فغالبا ما حذر أهل القلم من تعليم العامة وتثقيفهم، ولقد ذكر أبو بكر الطرطوشي ان «تفقه الرعا فساد الدنيا، وتفقه السفلة فساد الدين» كتاب الحوادث والبدا : تحقيق محمد =

والحفاظ على تحكم وسيطرة النخبة المثقفة من أهل القلم. مع ذلك فلا مناص من الاقرار بمساهمة كتب لحن العوام إلى جانب بقية المجهودات اللغوية في صيانة مكانة اللغة العربية الفصحى كلغة عاملة تسمو عن الاختلافات المحلية والاقليمية، وتساهم في ترسيخ الوحدة الثقافية والحضارية.

ومن جهة أخرى، برهنت هذه الكتب عن قصورها، وحدود فعاليتها عن مقاومة التأثيرات العامية. ولعل في النصوص السالفة ما يؤكد أن التطورات اللغوية كانت أقوى من أن تتمكن هذه الكتب من متابعتها والتصدي لتأثيراتها، مما دفع بها إلى التزام منهج انتقائي. ذكر ابن السيد البطليوسي⁽³³⁾ في سياق حديثه عن اخطاء الخواص والعوام بخصوص حرف الضاء أن غرضه لم يكن «حصر هذا النوع كله واستيعابه، فقصد... منه إلى المستعمل المشهور، واضرب... عن كثير من الحوشي عند الجمهور» واعترف غيره⁽³⁴⁾ بالعجز عن الاستيعاب، والاقتصار على «ما يتوقع الغلط من الخاصة فيه». ولا غرو، فالكلام العامي بلغ من التأثير أن اخترق مختلف الأوساط وجميع «الناس على اختلاف طبقاتهم»⁽³⁵⁾ ولم يستثن في ذلك أهل القلم، فقد عاين ابن الجوزي⁽³⁶⁾ «المنتسبين إلى العلم يتكلمون بكلام العوام المرذول جريا منهم على العادة وبعدا عن علم العربية»، على حد تعبيره. لم يقتصر تأثير اللفظ العامي في صفوف هذه الفئة على مستوى لغة التخاطب اليومية، والحديث في المجالس والمناظرات الشفوية، بل تجاوزه إلى مستوى الكتابة والنظم، «حتى ضمنه الشعراء أشعارهم، واستعمله جلة الكتاب وعلية الخدمة في رسائلهم وتلاقوا به في محافلهم»⁽³⁷⁾ وفي هذا ما يفسر توجه بعض المصنفين⁽³⁸⁾ إلى التأليف في أوهام الخواص ولحنهم، وتخصيص الأبواب والفصول

= الطالبي : تونس 1959 : 72 لمزيد من التفصيل انظر : احمد الطاهري : المرجع السابق : صفحات 173 - 176 واعتقد بان هذه المسألة بحاجة إلى بحث مستقل.

(33) الفرق بين الحروف الخمسة : تحقيق علي زوين : مطبعة العافي : بغداد 1976 : 104.

(34) الزبيدي : المصدر السابق : 36.

(35) ابن مكّي الصقلي : المصدر السابق : 46.

(36) المصدر السابق : 53.

(37) الزبيدي : المصدر السابق : 36.

(38) اذكر منهم على سبيل المثال، القاسم بن علي الحريري صاحب درة الغواص في أوهام الخواص، =

من كتبهم لهذا الغرض⁽³⁹⁾.

بلغت المسألة اللغوية من التشابك والتداخل أن اختلط الأمر على المؤلفين في هذا الفن «فمنهم من قصر، ومنهم من رد ما لا يصلح رده»⁽⁴⁰⁾ وأصبح واضحاً أن «كثيراً من الناس يخطئون وهم يحسبون أنهم مصيبون، وكثير من العامة يصيبون وهم لا يشعرون»⁽⁴¹⁾ ما كان على بعض مؤلفي كتب لحن العوام أمام هول التطورات اللغوية إلا أن يضطروا إلى التزام الانصاف، ومراجعة الأحكام الشائعة، والاقرار على الأقل ب «تساوي الناس في الخطأ واللحن»⁽⁴²⁾ ليس من مجال للشك إذا في عجز كتب لحن العوام عن احكام وضع الخط الأحمر الفاصل بين الفصحى والعامية.

وعلى عكس ما هو شائع، ساهمت العاميات بشكل فعال في اثراء العربية الفصحى التي تمكنت خلال القرون الخمس الهجرية الأولى على الأقل، من احتواء هذه الروافد وادماجها في سياق ما تقتضيه قواعدها. وبالمقابل، ترايد وقع اللسان العربي على العوام في مختلف المناطق، رقم التعدد الاثني فهاجرت جزءاً هاماً من ألسنتها الاصلية⁽⁴³⁾ وانخرطت مجتمعة في تشكيل لغة عامية للتخاطب اتخذت من

= وهناك عدة رسائل تتضمن مآخذ في اللحن والغلط على مثقفين وشعراء : انظر : عيسى اسكندر المعلوف : المرجع السابق.

(39) يتضمن كتاب تثقيف اللسان لابن مكّي الصقلي باباً فيما خالفت فيه الخاصة العامة وجميعهم على غلط، وباباً فيما العامة على صواب والخاصة على خطأ، وباب فيما تنكره الخاصة على العامة وليس بمنكر.

(40) ابن الجوزي : المصدر السابق : 55.

(41) ابن مكّي الصقلي : المصدر السابق : 43.

(42) نفس المصدر والصفحة.

(43) وهو ما عبر عنه ابن خلدون بوضوح تام اذ قال : «وهجر الام لغاتهم وألسنتهم في جميع امصارهم ومدنهم وصارت الالسنه العجمية دخيلة فيها وغريبة» المقدمة : تحقيق علي عبد الواحد وافي القاهرة 1959 : ج 3 : 889 وتقدم الاندلس بهذا الخصوص حقلاً نموذجياً للتأكد من صحة هذا المنحى، وليس أدل على ذلك من قول آلبرو القرطبي : «ان اخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة شعر العرب وحكاياتهم، ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين، لا ليردوا عليها وينقضوها، وانما لكي يكتسبوا من ذلك أسلوباً عربياً جميلاً صحيحاً... يا للحسرة، إن المهووبين من شبان النصارى لا يعرفون اليوم إلا =

العربية منهلها الاساسي⁽⁴⁴⁾ وكثيرة هي الألفاظ والمصطلحات العامية الأصل استعملت في كتابات السلف وما زالت تستعمل على انها فصيحة، فعلى سبيل المثال، ذكر ابن الجوزي⁽⁴⁵⁾ الاصل العامي للقول «دخل في غمار الناس» وهي عبارة شائعة في المصادر التاريخية والدراسات الحديثة. وبالمثل فـ «المصر عند العوام كل بلد جليل مثل الري»⁽⁴⁶⁾ وهو نفس المفهوم الذي احتفظ به في كتابات السلف والخلف على السواء. ولقد كان أبو هلال العسكري اكثر وضوحا في ذكره «قول العوام شيء أزلي أي قديم ويصفون الله تعالى بالأزلية، وكل ذلك خطأ لا أصل له في العربية»⁽⁴⁷⁾ ومعلوم مدى شيوع هذا المصطلح في الكتابات القديمة والمعاصرة، بالخصوص الكلامية والفلسفية منها. ينطبق نفس الشيء على «الريحان، والريحان في الحقيقة هو كل ما فيه رائحة عطرية من الأشجار والنبات، الا ان العامة غلبوا هذا اللفظ وجعلوه علما في هذا النوع من الشجر الذي هو الآس»⁽⁴⁸⁾.

ويتجلى بوضوح تام الدور الفعال الذي لعبه العامة في اثراء اللغة العربية الفصحى عند الاطلاع على كتابات السلف في مجالات الطب والصيدلة، الفلاحة والنبات، وما يرتبط بذلك من مستحضرات وآلات ومواد وتقنيات ومنتجات وغيرها. فلقد تمكنت العامة بفضل موقعها الاجتماعي وبشكل طبيعي من مساهمة ركب التقدم الهائل الذي تم في اطار الحضارة العربية الاسلامية الى حدود القرن الخامس الهجري، وبالخصوص خلال القرنين الرابع والخامس، وذلك على مستوى ايجاد المصطلحات التقنية لختلف المبتكرات المستجدة. في حين عمد المصنفون في

= لغة الحرب وآدابها... «انخل جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي : ترجمة حسين مؤنس : الطبعة الأولى : مكتبة النهضة المصرية : القاهرة 1955 : 485.

(44) لمزيد من التفصيل : انظر : احمد الطاهري : المرجع السابق : 172 — 173، وتحتاج هذه المسألة لمزيد من التعميق بالدراسة والبحث في مراحل تاريخية أخرى وبمناطق متباينة من دار الاسلام.

(45) المصدر السابق : 103

(46) المقدسي : المصدر السابق : 47.

(47) ابن الجوزي : المصدر السابق : 78.

(48) الفسائي : حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار : تحقيق محمد العربي الخطابي : دار الغرب الإسلامي : بيروت 1985 : 9.

هذه المجالات، دون ادنى حرج، الى نقلها من المستوى الشفوي العامي إلى مستوى النص المكتوب. ويقدم النباقي الاندلسي المجهول⁽⁴⁹⁾ أمثلة عن طرق ميلاد بعض المصطلحات. في حين، أشار غيره إلى اسهامات عامية متعددة في القاموس الطبي، اذكر منها على سبيل المثال «داء الشوكة»⁽⁵⁰⁾ و«الحصبة»، و«الجدري»⁽⁵¹⁾ وغيرها. وتعج كتب الفلاحة باسماء الالات⁽⁵²⁾ والمستحضرات⁽⁵³⁾ وغيرها. وهي نفس الظاهرة التي عاينها النحوي الاندلسي الشهير ابن سيده⁽⁵⁴⁾ اذ قال في نص مقتضب بالغ الدلالة : «هذا ما نشاهد الآن من اختراعات الصناع لآلات صنائعهم من الاسماء». يبدو أن الانهيار الحضاري والانغلاق الثقافي التدريجي خلال القرون اللاحقة ساهم في شل جزء هام من الانتاج التراثي، ومعه شلت طاقات من اللسان العربي. ولقد تمكنت الثورة العلمية الغربية خلال العصر الحديث من اكتساح العديد من المجالات، دافعة باهتمامات اللغويين العرب باسم تخصص لا يتلائم مع ثراء وتنوع تراثنا إلى الانزواء في حدود جد ضيقة.

نخلص إلى الاقرار باهمية العديد من المصنفات، التي من شأنها تغطية قصور كتب لحن العوام، بل وتوفير مادة غنية ومتنوعة كفيلة بتعميق البحث في لغة التخاطب العامية بالغرب الاسلامي، والكشف عن مواطن احتكاكها وتفاعلها مع الفصحى والاعجميات المتعايشة معها. فضلا عما تقدمه المؤلفات اللغوية⁽⁵⁵⁾

(49) ص 306.

(50) عبد الملك ابن زهر : التيسير في المداواة والتدبير : تحقيق ميشيل الخوري : دمشق 1983 : 387.

(51) نفس المصدر 433.

(52) انظر : ابن حجاج : كتاب الفلاحة : ضمن مجموع : مخطوط المكتبة العامة الرباط : رقم 1410 د : ورقة 94 — 95 وفي أماكن متعددة.

(53) انظر مستحضرات : مري العامة، المري البقيح، مري الحوت، مري المسطار : في نفس المصدر : ورقات 107 — 111.

(54) المخصوص : تحقيق لجنة التراث العربي : منشورات دار الآفاق الجديدة : بيروت بدون تاريخ : 5.

(55) انظر على سبيل المثال : هشام بن أحمد الوقشي : المنتخب من غريب كلام العرب مخطوط المكتبة العامة بالرباط : رقم 336 د : ورقة 145.

والأدبية⁽⁵⁶⁾ وكتب الأمثال العامة⁽⁵⁷⁾ والاشارات المتناثرة في كتب التراجم⁽⁵⁸⁾ والطبقات⁽⁵⁹⁾ والانساب⁽⁶⁰⁾ والمعلومات القيمة التي تحتويها بعض مصنفات التاريخ⁽⁶¹⁾ والجغرافيا⁽⁶²⁾ تطالعنا كتب الطب والفلاحة والنبات، كما يتضح مما سبق، بمادة ثرية، دقيقة وغير منتظرة. بل وحتى كتب الفقه⁽⁶³⁾ والكلام⁽⁶⁴⁾ لا تخلو من أهمية. المطلوب إذا إجراء قراءات واسعة ومتأنية في مختلف المصادر التراثية المتعلقة بالغرب الإسلامي، لجمع الألفاظ العامة قصد استكمال الجانب المتبور من كتب لحن العوام.

من الطبيعي أن تغفل كتب لحن العوام كل هذه المستويات، فالحاجس الكامن وراء التأليف في هذا الباب بعيد كل البعد عن الاهتمام بالعامة كلغة شعبية

(56) انظر: المقرئ التمسائي: نفع الطب في غصن الأندلس الرطيب : تحقيق إحسان عباس : دار صادر بيروت 1968 : م 1 : 125 و 149 و 154.

(57) مثل كتاب امثال العامة لعبد الله أحمد بن محمد الزجاجي القرطبي المنشور بتحقيق محمد بن شريفة. ومن المفيد الإشارة إلى تخصيص كثير من المؤلفات اللغوية لفصول من كتبهم هذا الباب، فالخديعة الخامسة من كتاب «حدائق الأزاهر لابن عاصم الأندلسي : تحقيق عفيف عبد الرحمن : دار المسيرة : بيروت 1987، صفحات 297 — 364، خصصت لأمثال العامة وحكمها.

(58) انظر ابن عبد الملك المراكشي : الذيل والتكملة : س 1 : تحقيق بنشريف 144 — 145 وس 1 ق 2 : 477 وكذلك : ابن بسام : الذخيرة : المصدر السابق : ق 1 م 1 : 243.

(59) انظر : ابن فرحون : المصدر السابق : ج 1 : 332.

(60) القلقشندي : نهاية الأرب في معرفة انساب العرب : دار الكتب المصرية : بيروت 1984 : 115.

(61) انظر : تاريخ الأندلس لابن الكردبوس ووصفه لابن الشباط : تحقيق احمد مختار العبادي : معهد الدراسات الاسلامية بمديرية 1971 : 165.

(62) انظر على سبيل المثال : ياقوت الحموي : كتاب المشترك وضعاً والمفترق صقعا نشر وستفلد جامعة كوثنغن 1846 : 5.

(63) انظر : ابن رشد : الفتاوي : تحقيق المختار بن الطاهر التليلي : دار الغرب الاسلامي : بيروت 1987 : السفر 3 : 1320 وكذلك : الونشريسي : المعيار المغرب والجامع المغرب : نشر وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية : 1981 : ج 4 : 154.

(64) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل : تحقيق محمد ابراهيم نصر/ عبد الرحمن عميرة : دار الجليل : بيروت 1985 : ج 5 : 77.

للتخاطب، بالكشف عن خصائصها والبحث عن جذورها وتمايزها، فضلا عن تفاعلها مع العربية الفصحى وغيرها من اللغات واللهجات المتعايشة معها.

لخص الزبيدي⁽⁶⁵⁾ دوافع وأسباب تحاشي تقديم مثل هذه المعلومات بقوله : «ولعل طاعنا يطعن في كتابنا هذا بما ذكرناه من الكلام السوقي، واللفظ المستعمل العامي». ومع ذلك فبقدر ما يكشف هذا النص عن حدود قيمة هذه المصادر بالنسبة للباحث في علم الاجتماع اللغوي، بقدر ما يبينه عما تحتويه من مؤشرات فائقة الاهمية، فلقد اضطرت بحكم طبيعة مهمتها إلى اثبات العديد من الالفاظ العامة والتدقيق في حركاتها ونطقها ومواقع اختلافها مع الفصحى ومدى ابتعادها عن الابنية العربية. وعمدت في كثير من الأحيان إلى تصحيح حركات بعض الألفاظ الأعجمية الأصل حتى تنسجم مع القواعد اللغوية⁽⁶⁶⁾.

ولعل في الاقتناع بقيمة المواد الغير الفصيحة بالنسبة للبحث اللغوي المعاصر وللمهتمين بالتاريخ الاجتماعي، ما يدعو إلى شحذ الهمم للقيام بهذه المهمة المزدوجة المتمثلة، في جمع واعادة تركيب الألفاظ العامة المتناثرة في المصادر المختلفة، والبحث عن المفقود من كتب لحن العوام ونشر وتحقيق المخطوط منها. ويبدو أنه قد آن الاوان للتخلي عن منطق الخطأ والصواب، والانكباب على تحليل ما يدعى خطأ، والبحث في أصوله واشتقاقاته ومتابعة تطوراتها واجراء المقارنات بينه وبين امثاله في مناطق اخرى بكلا جناحي دار الاسلام.

(65) المصدر السابق : 38.

(66) انظر صفحات : 15 و 23 انظر كذلك نباتي اندلسي مجهول : المصدر السابق : 222 وفي اماكن متعددة. ومن المعروف ان كثيرا من الألفاظ الاعجمية قد اندمجت في لغة العرب وتكيفت مع ابنيتها. وبهذا الصدد برهن الجواليقي على سطحية الرأي القائل بنقاوة اصول العربية، اعتمادا على فهم مبسط لقوله تعالى «انا جعلناه قرآنا عربيا» وأشاد بتفوق علم وحجج القائلين بتضمن القرآن لـ «احرف كثيرة... من غير لسان العرب»، ويدل الانحلاط في جدال عقيم حول الشكليات صاغ موقفا توفيقيا يقرب ان الحروف بغير لسان العرب في الأصل.. ثم لفظت به العرب بالسنتها فعربت، فصار عربيا بتعريبها اياه فهي عربية في هذه الحال أعجمية الأصل العرب في الكلام الاعجمي على حروف المعجم : تحقيق أبو الاشبال احمد محمد شاكر : دار الكتب المصرية : القاهرة/ 136هـ : 4 - 5.

الرسائل المزوجة في النثر الأدبي المغربي والأندلسي

ذ. محمد مسعود جبران

قسم اللغة العربية
كلية اللغات — جامعة الفاتح

أعتاد النقاد ودارسو الأدب في القديم والحديث على تقسيم الرسائل النثرية الفنية في الأدب العربي إلى قسمين رئيسيين هما :

أ — الرسائل الرسمية الديوانية، وتسمى الرسائل السلطانية ويعنون بها الرسائل الصادرة عن الحكام ودواوين إنشائهم إلى الذين يضارعونهم في شارة الحكم والمنزلة في مسائل ومضامين مختلفة.

ب — الرسائل الأهلية والاخوانية، وتسمى كذلك الرسائل الوجدانية، ويقصدون بها الرسائل الأدبية التي يدبجها المبدعون إلى أهلهم، أو من يماثلهم في المنزلة من الإخوان والنظراء في غرض من الأغراض الإجتماعية أو الثقافية في مجلس فني متميز، يجلو عواطفهم وأحاسيسهم.

وقد تناول الأدباء والنقاد القدامى والمحدثون هذين القسمين من الرسائل بالتعريف ووضع الشرائط الفارقة، والمعايير المائزة⁽¹⁾ لكل قسم منهما، وجليوا في ذلك شواهد وأدلة، نكتفي منها في هذا المقام بما ذكره الأستاذ أحمد الشائب فيهما،

(1) راجع في ذلك : أبا العباس القلقشندي «صبح الأعشى في صناعة الانشاء»، ضياء الدين بن الأثير «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر»، أباهلال العسكري في كتاب «الصناعتين الشعر والكتابة»، شمس الدين النواجي في «مقدمة في صناعة النظم والنثر» علي بن خلف في «مواد البيان» ومن المحدثين السيد أحمد الهاشمي «جواهر الأدب»، خليل مردم في «محاضرات الخليل»، أحمد بدوي «أسس النقد الأدبي عند العرب».

فقد حلّى الرسائل الديوانية بقوله : «هي ما تصدر عن الدواوين، أو ترد إليها خاصة بشؤون الدولة وصوالحها تيسيراً للعمل، وتثبيتاً للنظام العام، ويغلب على هذا النوع الدقة والسهولة في التعبير، والتقيّد بالمصطلحات الحكومية والفنية، والمساواة في العبارة، والبراءة من التهويل والتخيل»⁽²⁾

والحق إن الرسائل الديوانية آحتفظت طوال العصور بأنساقٍ وتقاليدٍ ملتزمة ليس في الهيكلية أو البناء الخارجي فحسب، بل في البناء الداخلي أيضاً، والذي تأنق فيه الكتاب أسلوباً وصياغة في عرض سائر المضامين المعروفة في هذا الخطاب.

ثم عرج الأستاذ أحمد الشائب على تعريف القسم الآخر فذكر أنه «ما يدور بين الأفراد في تعزية أو تهنئة أو توصية أو عتاب وشوق، أو تحذير ووعيد إلى نحو ذلك مما يصور العواطف والصلات الخاصة بين الأفراد، لذلك كانت أدخل في الأدب، وأقبل للتخيل، والصور البيانية، والصنعة البديعية، تحتل الاقتباس من المنشور والمنظوم، وتنافس الشعر في جل أغراضه»⁽³⁾

على أن المتأمل في تضاعيف الرسائل الديوانية، التي كتبها أدباء العربية المبرزون في عصور الاشراف يجدها ليست بعيدة في نسجها عن هذا النسق الذي حلّى به الأستاذ أحمد الشائب الرسائل الاخوانية من حيث الابداع والتأنق، وهي بعيدة كل البعد عن الرسائل الديوانية الرسمية الحديثة والمعاصرة، التي يقتصر فيها على إيراد المعاني مجردة مختصرة؛ ففي الرسائل الديوانية التراثية ما في الرسائل الاخوانية من حسن البيان، والتوشية بالصنعة، والتحلية بالشواهد النصية.

وقد اكتفى النقدة والدارسون في تقسيم الرسائل الأدبية بذلك التقسيمين المذكورين، ولم أجد فيما وقفت عليه من مظان ومراجع ودراسات قديمة وحديثة من دلّ على قسم آخر للرسائل الفنية تقتضيه وتوجيه القسمة العقلية بحسب النظر إلى المرسل والمرسل إليه في نسق الخطاب وإجراء الكلام بين مختلف الفرقاء فيه؛ وهو القسم الثالث الذي تنحصر فيه صورة المكاتبة، والمتجلى في خطاب أو رسائل الرؤساء إلى الرؤوسين، أو بالعكس رسائل الرؤوسين إلى الرؤساء لا أستثنى من

(2) الأسلوب : 113.

(3) الأسلوب : 114.

ذلك إلا طائفة قليلة من النقاد ألمعوا إلى هذا المظهر في غير تتبع أو تفصيل، أو وضع مصطلح متميز خاص لهذا الذي ألمعوا إليه.

أذكر منهم أبا هلال العسكري الذي نستشف من كلامه في كتاب الصناعتين الكتابة والشعر التفاته إلى هذه القسمة العقلية عبر عبارته «فأما ما يكتبه العمال إلى الأمراء ومن فوقهم فإن سبيل ما كان واقعاً منها في إنهاء الأخبار وتقرير صور مايلونه من الأعمال، ويجري على أيديهم من صنوف الأموال أن يمد القول فيه حتى يبلغ غاية الشفاء والاقناع في تمام الشرح والإستقصاء إذ ليس للإيجاز والإقتصار عليه موضع»⁽⁴⁾.

فمنطوق العبارة يشي بالماعة إلى مظهر آخر من الخطاب سوى المظهر الموجود في الرسالة الديوانية، والرسالة الإخوانية؛ دعا فيه إلى إطالة القول وسعة البسط. والملاحظ أن أبا هلال العسكري آهتم في كلامه السابق بأحد طرفي القسم المغفول عنه في الفن الرسائي وهم الرؤوسون الذين سماهم «عمالاً»⁽⁵⁾ سواءً أكانوا أدباء أو وزراء أو رؤساء دواوين أو غيرهم، ولم يُعن في نظريته الكاشفة بالإشارة إلى الخطاب الفوقي الصادر من الرؤساء والسلطين إلى من دونهم.

وأذكر ابن بسام الشنتريني الذي ألمع هو الآخر إلى هذا القسم عند حديثه عن ذي الوزارتين أبي عبد الرحمان ابن طاهر، فقد أشار إلى بعض رسائله بقوله «من رسائله السلطانيات التي أجراها مجرى الإخوانيات»⁽⁶⁾ وظاهر أن ابن بسام أراد بإشارته طرفاً من طرفي كتاب ما أصطلحنا على تسميته الرسائل المزوجة كما أذكر من الذين التفتوا إلى هذا القسم المبخوس الحظ في الدراسة والتناول العلامة الأديب علي بن خلف من علماء القرن الخامس صاحب كتاب «مواد البيان» الذي تنبه قبل ابن بسام وبعد العسكري لهذه القسمة المنطقية في نسق الرسائل الأدبية وأطرافها، ونظر في استيفائه صور المراسلة والمكاتبة من حيث ملاحظة الباث والمتلقى إذ قال «المكاتبة العامة على ثلاثة أضرب، من رئيس إلى

(4) كتاب الصناعتين الكتابة والشعر : 157.

(5) كتاب الصناعتين : 157

(6) الذخيرة، القسم 3، المجلد 1 : 28

مرؤوس، ومن نظير إلى نظير، ومن مرؤوس إلى رئيس»⁽⁷⁾

ففي هذا التقصي — على وجازته — حصر دقيق لصور الخطاب وعناصره ومبديه في الرسائل النثرية، إذ لاختلاف في أنه يعني بقوله «من نظير إلى نظير» الرسائل الديوانية السلطانية، والرسائل الاخوانية الأهلية على حد سواء، وأما ما أشار إليه بقوله المختصر «من رئيس إلى مرؤوس، أو من مرؤوس إلى رئيس»⁽⁸⁾ ولم يسمه بتسمية أو بمصطلح محدد، فهو اللون الفني من الرسائل المغفول عنها، والتي لم يضع لها النقاد والدارسون في القديم والحديث اسماً أو مصطلحاً خاصاً به⁽⁹⁾ بل إن بعضهم أدخله — على الرغم من خصوصيته وتفرد — تارة في سياق الرسائل الديوانية، وتارة أخرى في سياق الرسائل الإخوانية، وأنعام النظر في نصوصه ونماذجه يقتضي تخصيصه — على الأقل من حيث ماذكر — بالدرس والتحليل المستقلين، وهو ما حدا بي إلى توظيف هذا البحث له، وجمع قطوف من فرائده، وتوضيح هذا المصطلح الجديد الذي حليته به «الرسائل المزوجة» والذي لفتني إلى هذا اللون من النثر الأدبي المتميز في فن الرسائل ماوقفت عليه — في أثناء قراءتي لآثار أديب الغرب الاسلامي الأكبر لسان الدين بن الخطيب، فقد عثرت على أكثر من ست رسائل كتبت إليه من حكام وسلطين عصره، كما عثرت على أكثر من أربع وعشرين رسالة كتبها بدوره إلى بعض السلاطين والحاكمين في دولة بني الأحمر في غرناطة ودولة بني مرين في فاس، ودولة بني زيان في بجاية وتلمسان»⁽¹⁰⁾.

وقد رأيت أن تصنيف تلك الرسائل المتفردة ضمن الرسائل الديوانية، أو

(7) مواد البيان : 492.

(8) مواد البيان : 492.

(9) لقد أشار أبو العباس القلقشندي إلى هذا التقسيم الذي ذكره على بن خلف، ولكنه لم يتبعه بالتحليل وسوق النصوص.

(10) راجع الفصل «الرسائل المزوجة في آثار لسان الدين بن الخطيب» ضمن أطروحتي والاحاطة في أخبار غرناطة — الجزء الرابع، ونفاضة الجراب في علالة الاغتراب الجزء الثاني والثالث، وريحانة الكتاب، الجزء الثاني.

كقول الشاعر :

إذا مانى الناهي فلج بي الهوى أصاغت إلى الواشي فلج بها الهجر

الرسائل الاخوانية يعد حيفاً وعدم دقة، فخصصتها بدرس مستقل تحت عنوان «الرسائل المزوجة».

فماذا أقصد بهذه التحلية، أو بهذا النعت ؟

وماهي أقسمته وطبائعه الموضوعية والفنية ؟

أقصد بهذا المصطلح — كما تقدم — الرسائل النثرية والفنية المستقلة، غير الرسائل التي اصطلح عليها الناقدون والدارسون بالرسائل الديوانية السلطانية، والرسائل الاخوانية الوجدانية، كما أقصد بمصطلح الرسائل المزوجة غير المصطلح البديعي الذي يعنيه البلاغيون من مفهوم «المزوجة» الذي يعني عندهم «أن يزواج المتكلم بين معنيين في الشرط والجزاء، بأن يُرتب على كل منهما معنى رتب على الآخر» (11) (12).

فالرسائل المزوجة نسق من النثر الأدبي يكون أحد الطرفين فيه حاكماً، والطرف الآخر محكوماً، لإحالة البيان بينهما في غرض من الأغراض.

وقد حلّيناها بهذه التحلية؛ لأنها تزواج في نسقها الظاهر بين خصائص الرسائل الديوانية. وخصائص الرسائل الوجدانية، وللفت إلى وفرة نماذج هذا اللون من الخطاب في التراث المشرقي والمغربي.

وقد آثرت — نظراً إلى اتساع مادة الرسائل المزوجة في هذا التراث — الإقتصار في هذه المساهمة أو المداخلعة ضمن الندوة الثالثة لملتقى الدراسات المغربية — الأندلسية — على الرسائل المزوجة في النثر الفني المغربي والأندلسي.

وأود أن أقرر — قبل الخوض في عرض هذه الرسائل وتحليلها — هذه الحقائق أو الممهّدات لتكون منطلقاً للبحث :

أ — إن الرسائل المزوجة — كما سبق التأكيد — نثر أدبي، أغفل في الدراسات التي تناولت فنون النثر في المشرق والمغرب، فقد ظلت هذه الرسائل على الرغم من قيمتها غفلاً لم تحظ بدرس أو بحث خاص ضمن مصطلح خاص محدد، يدل

(11) وكقول الشاعر :

إذا احتربت يوماً ففاضت دماؤها تذكرت القرى ففاضت دموعها

(12) جواهر البلاغة : 376.

على أوضاعها من حيث المحتوى والإطار، ويؤكددها بالشواهد الكافية⁽¹³⁾ وعلى سبيل التمثيل لا الحصر أذكر ونحن نعرض للنثر الأندلسي والمغربي — أن رسائل أبي الوليد أحمد بن زيدون الهزلية⁽¹⁴⁾ والبكرية⁽¹⁵⁾ والعامرية⁽¹⁶⁾ قد صنفت ضمن الرسائل الإخوانية الوجدانية، بينما ظلت رسالته «الجديدة»⁽¹⁷⁾ منذ القرن الخامس إلى اليوم على الرغم من شهرتها الأدبية، وعلى الرغم من إعجاب النقاد والشرح والبلغيين بروعتها — قلقة متأرجحة لم تصنف ضمن تصنيف موضوعي، فقد أدخلها بعضهم خطأ في إطار الرسائل الديوانية، وليس الباث فيها كما هو معلوم، حاكماً، وأغفلها غيرهم فلم ينسبها بتحوطه لا إلى الرسائل الديوانية، ولا إلى الرسائل الإخوانية، وما قيل عن هذه الرسالة الجديدة الشهيرة يمكن أن يقال أيضاً عن رسالتيه الآخرين الرسالة المظفرية⁽¹⁸⁾ والرسالة العبادية⁽¹⁹⁾ اللتين لا تقلان عن الرسالة الجديدة في الإبداع والافتنان، ويمكن أن يقال عن عشرات من الرسائل الداخلة في هذا المصطلح المختار التي يمتلئ بها — كما توضح شواهد البحث — التراث الأدبي القديم في الغرب الإسلامي.

ب — إن هذا البحث مكرس أساساً لاستقراء الرسائل المزوجة في العدوتين

(13) راجع على سبيل المثال : الفن ومذاهبه في النثر العربي لشوقي ضيف، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي لأنيس المقدسي فنون النثر الأدبي بالأندلس في ظل المرابطين لمصطفى زباخ، النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين لحازم خضر، ملاحم التجديد في النثر الأندلسي لمصطفى السيوفي. تاريخ الأدب الأندلسي لإحسان عباس.

(14) وهي الرسالة التي كتبها ابن زيدون على لسان صاحبه ولادة إلى ابن عبدوس — راجع ديوان ابن زيدون ورسائله : 634

(15) كتبها ابن زيدون إلى شيخه وصديقه أبي بكر مسلم النحوي راجع ديوان ابن زيدون ورسائله : 718.

(16) أنشأها من قرطبة في مخاطبة صديقه أبي عامر بن مسلمة في اشبيلية ديوان ابن زيدون ورسائله : 763.

(17) ديوان ابن زيدون ورسائله : 680، الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 340، وقد كتبها من سجته إلى أبي الحرم بن جهور

(18) حررها ابن زيدون إلى أمير بطليوس المظفر بسيف الدولة أبي بكر ابن الأقطس في غرض الشفاعة والمودة — ديوان ابن زيدون ورسائله : 754، وقد أوردها ابن بسام في الذخيرة.

(19) أبدع ابن زيدون هذه الرسالة المزوجة في مخاطبة سلطانه المعتضد بن عباد، ديوان ابن زيدون ورسائله : 769.

المغربية والأندلسية — مطرحين ماعثرنا عليه من الرسائل المزوجة المشرقية — وقد آثرت فيه مع عدم الخوض في تفاصيل المسرد التاريخي، أن أدعّمه بعدد كافٍ من الرسائل المزوجة لأدباء العدوتين عبر التاريخ الممتد من قبل عهد ملوك الطوائف إلى عهد الدولة السعدية في القرن الحادي عشر الهجري، لإظهار مفهوم المصطلح من جهة، وإثراء رصيده المضموني والشكلي من جهة أخرى.

ج — يجلو البحث أن الذين كتبوا الرسائل المزوجة في النثر المغربي والأندلسي هم جلة الكتاب والأدباء والوزراء والمبدعين، بل الساسة والسلاطين المشهورين في الغرب الاسلامي في العصور الوسطى.

ويكفي أن أشير في هذا المقام إلى أحمد بن أبي جعفر القضاعي، وأبي عمر أحمد بن دراج القسطلّي، وأبي الوليد أحمد بن زيدون وأبي مروان ابن حيان وأبي محمد بن مالك القرطبي وأبي حفص عمر بن الحسن الهوزني، وأبي الوليد محمد بن عبد العزيز المعلم وأبي عمر الباجي، وأبي عبيد البكري، وأبي بكر عبد العزيز بن سعيد البطلّيسي وأبي محمد بن أبي الخصال ولسان الدين بن الخطيب وخلف القيتوري الغافقي وأبي فارس الفشتالي وغيرهم من المعدودين في الطبقات العالية في فن الكتابة والإنشاء والنثر الأدبي.

كما صدرت هذه الرسائل المزوجة على المستوى السلطوي الرسمي عن طائفة من السلّاطين الذين اشتهروا في عالم السياسة والحكم كما اشتهروا في الابداع الأدبي من أمثال المعتضد بن عباد وابنه المعتمد، والمظفر بن الأفطس، وعلي بن حمّود، وعبد المؤمن بن علي، ويعقوب المنصور، وآبن الأحمر، وأبي عنان وأبي زيان المرينيين وغيرهم من الحكام الأدباء.

ومن هذا المنظور يمكن القول إن هذه الرسائل المزوجة سواء أكانت من إنشاء التابعين، أو من إبداع المتبوعين تتوفر دون شك على قيمة ممتازة ليس من الناحية الموضوعية فحسب، بل من الناحية الفنية أيضا.

ك — إن الرسائل المزوجة تمثل في استقراء هذا البحث الذي انبنى على قدر كبير ومتنوع منها كمّاً وقدرّاً جزئياً من هذا اللون الذي لم يصل إلينا جميعه، بل انتهى إلينا عدد غير قليل منه، يدل دون شك على ملامحه وشيئاته، ولكنه لا يدل

دلالة تامة عليه، ولذلك فإن أحكامنا وارتساماتنا ستظل جزئية ضمن هذا الإطار الذي كوناه، وقد ساهم في ضياع هذا النثر عوامل متعددة، أذكر منها على سبيل التمثيل عاملين :

أ — الفتن والحروب وجهل بعض الناس بقيمة المخطوطات، والوثائق وهذا ما فوت على الدارسين فرصة الحصول على الكثير من النصوص العلمية والأدبية، ومن بينها الرسائل على مختلف شكولها ومنها الرسالة المزوجة.

ب — تصرف الكتاب ومؤرخي الأدب، وطرق اختيارهم وطرحهم للنصوص؛ فقد رجعت إلى الكثير من المصادر والمراجع المغربية والأندلسية القديمة؛ فتأكد لدى عدم اهتمامها بهذا اللون من الخلق الأدبي — وهو ما يظهر في قلة المظان المعتمدة في البحث، كما أن الذين عنوا بجمع مثل هذه الآثار وعلى رأسهم ابن بسام الشنتريني في الذخيرة لم يجلبوا النصوص كاملة، وإنما تصرفوا فيها بالحذف الذي لم يعط صورة موضوعية دقيقة عن النص؛ ومن منهجه في ذلك ما جاء في هذه الكلمة «فصول من مقامة تعرب عن حفظ كثير خاطب بها [يقصد الأديب أبا محمد بن مالك القرطبي] ابن صمادح قال ابن بسام «اقتضبتها لطولها، وسقت بعض فصولها»⁽²⁰⁾

ومع ذلك فإنه يحمد له هذا الاعتناء، وما من شك في أن القدر الذي حفظه لنا في ذخيرته، كما حفظه غيره في آثاره قد أعطى للباحث هذا المنظور والتصور في لمح هذا اللون من الرسائل التي سوف تثري فنون النثر الأدبي في المغرب والأندلس.

وإذا كنا قد فرغنا من ذلك التمهيد والتقويم للدخول إلى صلب البحث فلا بد لنا من الإشارة إلى أننا قد قسمنا هذه الرسائل التي أسميناها الرسائل المزوجة المغربية والأندلسية إلى نسقين أساسيين :

أ) نسق الرسائل الفوقية، ونقصد به الرسائل الصادرة عن الحاكمين والبلاطات إلى من دونهم سواء أكانوا أفراداً أو جماعات (شيوخاً وفقهاء — أو قبائل وعشائر)

ب) نسق الرسائل التحتية، ونريد بها الرسائل التي يكون فيها الباث من

(20) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 1، المجلد 2 : 741.

المحكومين أو التابعين أي بخلاف النسق السابق، ولا يتوجه فيها بالطبع إلا إلى شخص واحد هو السلطان أو الديوان.

فمن أمثلة الرسائل المزاجية الفوقية الموجهة إلى أفراد رسالة الوزير أبي الوليد محمد بن عبد العزيز المعلم التي كتبها على لسان المعتضد بن عباد إلى الوزير الفقيه أبي حفص الهوزني⁽²¹⁾، وشبيه بها ما خاطب به السلطان السعدي المنصور الشيخ بدر الدين القرافي⁽²²⁾ والشيخ البكري⁽²³⁾ من علماء البلاد المصرية.

ومن أمثلة الرسائل المزاجية الفوقية الموجهة إلى جماعات ما كتبه الوزير الكاتب أبو حفص بن برد الأكبر على لسان أميره سليمان إلى جماعة من (العبيد) حسب تعبيره، وما كتبه الأديب الفشتالي يخاطب بعض الفقهاء عن الحضرة المنصورية⁽²⁴⁾ أو يخاطب به بعض أعيان الأتراك في رسالة أخرى⁽²⁵⁾ كما يلحق بالرسائل المزاجية الفوقية فن من النثر المختصر المبرر سماه القدامي من النقاد «أدب التوقيعات» وهو أدب لم يعمل فيه الحكام إلى إطالة القول، إنما اكتفوا فيه باللمحة المكثفة، والومضة السريعة، الكاشفة عن الغرض بأيسر طريق.

أما الرسائل المزاجية التحتية التي كتبها التابعون إلى المتبوعين، أو الرؤوسون إلى الرؤساء، فقد كانت من الكثرة والتنوع، ووفرة الكُتُاب بالمقدار الذي يصعب حصره، وعدُّ المبدعين فيه.

وسوف نلاحظ في تأصيل البحث وتحليله أن الرسائل المزاجية التحتية كانت في كمها وكيفها على مر العصور في المغرب والأندلس أعظم قيمة وإبداعاً وتألقاً من الكثير من الرسائل المزاجية الفوقية التي لم تستطع التنصل الكامل — في الكثير من نصوصها — من منطق الحاكمية؛ فما أهم الأغراض في النسقين؟ وما الطرائف الفنية التي اختارها الكتاب لعرضها وأدائها؟

(21) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 1 : 118، 119، 120.

(22) رسائل سعدية : 123

(23) م. ن : 33

(24) م. س : 78

(25) رسائل سعدية : 157

الأغراض في الرسائل الفوقية :

لقد تنوعت الأغراض في الرسائل المزوجة الفوقية بحسب اهتمامات الحاكمين وأهدافهم؛ ففيها ما كان غرضاً ذاتياً خاصاً محضاً، ولم نشأ أن نقف عنده طويلاً كما أن النصوص التي جاءتنا منه أيضاً قليلة، وحسبنا أن نمثل له هنا برسالة واحدة من العصور الأخيرة وهي الرسالة التي كتبها الأديب أبو فارس الفشتالي على لسان سلطانه السعدي أحمد المنصور يستجيز فيها الشيخ بدر الدين القرافي المصري ليجيزه بروايته العالية في فقه الإمام مالك.

أما بقية الأغراض العامة التي تكفلت بها جل الرسائل الفوقية المزوجة، فقد آستطعنا أن نحصر منها الرسائل المتمحورة في العناوين الآتية التي أوضحناها بالشواهد والتحليل والعرض المتأني :

(أ) الرسائل المحررة في العطف والتشريف.

(ب) الرسائل المحررة في العتب والتعنيف

(ج) الرسائل المحررة في المشورة في الجهاد والانتصارات

(ك) أدب التوقيعات الحاكمة.

في العطف والتشريف :

وهو غرض من لوازم الملك والدولة، ومن حسن تدبير الرعاة، إذ يستميلون به في سبيل حفظ الصولة، وتأليف القلوب، ورعي الأمن وجوه القوم وسراتهم بالإدناء المادي والمعنوي، ومراجعتهم بين الفينة والفينة في صوالح الدولة، والمشورة في القضايا السلطانية والأهلية الحادثة، ومن أمثلة الرسائل المزوجة التي خاطب بها الحكام من دونهم من الجماعات، مأنشأه الوزير ابن برد الأكبر عن حاكمه سليمان إلى جماعة لم يسمهم ابن بسام⁽²⁶⁾ وقد أشاد في رسالته بمآثر أجداد هذا الأمير من الأمويين، ونوه بعدلتهم في القيام بالخلافة وأبان كيف دان الناس لهم، ووالاهم مواليتهم فسعدوا، ثم عرج في فصل آخر أعقب الفصل الأول المفتوح به على تذكير هذه الجماعات بما انعقد بين أوائلهم وبين آبائه في الزمن القديم،

(26) الذخيرة، القسم 1، المجلد 1 : 109

ودعاهم إلى توثيق ذلك الرباط التاريخي الموروث من جديد، مبدئياً عطف سلطانه في تقديمهم وإكرامهم، وإحلالهم المحل اللائق بهم، حيث قال باسطاً المودة «ولم تزل الأئمة منا مقبلة على موالياها، مختصة لعييدها تقدمهم في الثقة، وتقربهم بالمودة، وتعددهم لحوادث الأمور، وتقذف بهم في معضلات الخطوب، فيتولون من اجتهادهم لهم ما أوجبت لهم منهم المحبة الخالصة، حتى شرف القوم ونبلوا، وسما ذكرهم، ونسبوا إلى مشهور أنسابهم، ومذكور بيوتاتهم، فهم الذين تسمعون عنهم، وتعرفون رئاستهم كآل خالد، وبني أبي عبدة، وبني شهيد، وبني سبيل وبني صدير وغيرهم من أشرف موالينا»⁽²⁷⁾.

وبعد هذا التنويه والاستدعاء لأسماء العوائل المكرمين في الدولة يحسن سابقته، يصرح بخطاب الرسالة الفوقية المزوجة بامتحانات هذه الجماعات على المسارعة إلى الطاعة والموالة، والطلب إليهم إظهار الخضوع والمساندة بعدما شملهم العطف والمحبة من هذا الأمير «وقد أفضى الأمر إليكم معشر الموالى؛ فهذا اسمكم قد رفع الله عنكم العبودية به، وأخرجكم من رق الملكة، وصيركم منا، وخلطكم بنا، وأفضى بأنسابكم إلينا، ولولاء لحمه، فمولى القوم منهم، وملعون من انتمى إلى غير أبيه، وادعى إلى غير مواليه، هذا حكم الديانة على لسانه عليه السلام، وأما حكم الدنيا، وسير أهل السداد والصلاح فيها، فلا يخرج أيضاً أن يكون ضلعكم معنا، وميلكم إلينا وتعصبكم لنا، فنحن أحق الناس بكم، وأجدر أن نعمل عمل آبائنا في أمثالكم من مواليتهم الذين أجرينا ذكرهم فإن نعمتهم حالاً مزقت الشمل، ونعيمهم أمراً صدع الجمع فتلك الفتنة التي يعق فيها الابن أباه، ويقتل لها المسلم أخاه، أجارنا الله وإياكم منها، وكشف لنا ظلمتها»⁽²⁸⁾.

ومضى سياق هذا الخطاب بعد ذلك إلى بيان الحسرة والأسى والتأسف لما فرط من الحاكم نحو المحكوم الذي مسه منه العسف والجور، مظهرًا الاعتذار، ومؤكداً على عظيم المكانة التي يحظى بها هؤلاء في نفس سليمان، مدلاً على ذلك في عبارات قوية مختارة أسرة «ولعلنا فيما ساءكم من تلك الهنات، ونالكم من الفجعات، أوجع قلوباً وأشد غموماً، فسبحان من لو شاء لأطلعكم على غيبنا

(27) الذخيرة، القسم 1، المجلد 1 : 110، 111

(28) م.ن القسم 1، المجلد 1 : 111.

فيكم، وعرفكم إشفافنا عليكم، وكيف لا يكون ذلك كذلك، ومازلتم الشعار والدثار، لا تؤثر عليكم، ولا نشق إلا بكم، فإن يكن الشيطان قد نرغ بما نرغ به بين ابني آدم فمن بعدهما من ذريته؛ فقد آن أن تثوب الحلوم، فتعود السيوف في أعمادها، والنبال في كنائها، ونحن نعاهد الله ألا نؤاخذ أحداً بذنب، ولا نناله بعقوب له ولا بأذى، ولا ننطوي له على احنة، بل نغفر ونصفح، ونزيد في العطاء، ونترككم بمواضعكم التي ارتضيتموها تدر عليكم جباياتها، وتخصمكم منافعها ولا ننسى في أموركم إذا سمعتم وأطعتم»⁽²⁹⁾

فهذه الرسالة الفوقية المزاجية بالغة حد التأثير في الكشف عما كان يجول في نفس الأمير سليمان نحو هذه الجماعات التي مسها أذاه وخطؤه، وما كان يساوره من خوف من انتزائها، وخشية من مناكفتها، وعما تدرع به لاقاعها من اللفت إلى الود القديم بين آبائهم وأجدادهم ومن بسط الحجيح الدينية والدينية، والاعتراف بجرحه الذي حرص على التوكيد — إزائه — على تكفيره بكل ما يرضيهم، إذا أظهروا ما يدل على حسن نواياهم، كل ذلك معروض في قالب أدبي جلي تفتن في صوغه على لسانه كاتبه ووزيره ابن برد الأكبر.

ومن هذا المجلس ما كتبه خلف القيتوري على لسان أبي القاسم العزفي حاكم سبتة إلى الشرفاء المعظمين بمدينة فاس، فقد أورد بعد الديباجة المشابهة للديباجة الملتزمة في الرسائل الديوانية والمتضمنة التوقير لذوات الشرفاء، والسلام عليهم، والتحميد لله والدعاء لهم، وذكر مدينة سبتة متربع أبي القاسم وآل العزفي الذي كتبت منه الرسالة، ما يدل على عطف الأمير وآله على هؤلاء الشرفاء، وإجلالهم الصريح لهم، رغبة في التود إليهم، وتوثيق العلائق معهم «وسبيل معظمكم الذي يحمد الله على أن فطره من مشايعتكم على مافطره، وسطر من محبتكم في حبة فؤاده ماسطره، تعظيم لأقداركم السنية التي لا يضاهاها جلاله قدر وتتميم لحقوقكم الأكيدة التي في تميمها همة من شرح منه للإيمان صدر، وإشادة بمفاخركم التي لم يحز ماحازت من السنا والسناء شمس ولا بدر، وحب فيكم يرجو أنه به الجماعة محبيكم امام لصدورهم صدر، ومن حل من البيت الكريم محلكم الأشرف الأسنى، وحاز ماحزتم بالانتماء لخير البشر من النسب الأقرب له الأدنى، واتصف بما اتصفت

(29) الذخيرة، القسم 1، المجلد 1 : 111، 112.

فضلاً وسيادة من الصفات الحسنى، فحق على كل مؤمن أن يحبكم حباً يمتزج منه باللحم والدم، ويتصرف في مشايعتكم باستحكام البصيرة ورسوم القدم. إنلح»⁽³⁰⁾

وتمضي الرسالة في مثل هذا الثناء على هؤلاء الشرفاء في غير اقتصاد، وتنحف برائق العبارات في المديح، واستمالة القلوب، وإظهار المحامد إلى الختام ومن أمثلة هذا الضرب من الرسائل المزوجة المكتوبة إلى جماعة في العصور الأخيرة ماكتبه رئيس كتاب الدولة المنصورية السعدية، وكتب سرها أبو عبد الله محمد بن علي الفشتالي مخاطب بعض «باشات الأتراك» عن الحضرة المنصورية⁽³¹⁾ قال بعد الديباجة «هذا وإن مالكم من الوداد في هذا الجنب الكريم ملحوظ، والعقد على رسوخه في الله مصون محفوظ، والالتفات إليه بعين الاغتناء واضح جلي، والاعتداد به روض باكره الولي»⁽³²⁾.

ومنها في موضع آخر «أصدرنا إليكم هذه المخاطبة لتعلموا بأن جناب رعيكم عندنا غير مغفول، ويرد ودادكم قشيب ليس بمطرح ولا مهمول، ومابه الادلاء عنكم على الخصوص مرضى مقبول، مقابل من كريم الولاء بجزيل المأمول»⁽³³⁾.

ولم تكن رسائل العطف والتشريف مقصورة على ماكتب إلى الجماعات والعشائر فحسب، بل أتجه بعضها إلى تقدير بعض الأفراد والشخصيات؛ ومن أرق الرسائل في ذلك وأصفاها مودة ماكتبه ذو الرئاستين أبو مروان عبد الملك ابن رزين الملقب من الألقاب السلطانية بحسام الدولة⁽³⁴⁾ إلى الأديب البليغ ابن طاهر، بعد أن سمع ماحاق به من تنكر الزمان له، وعدم حظوته في بلده الجاحدة، فخاطبه في فصل من فصول رسالة فوقية مطولة بقوله متعطفاً «وأنا أعرض عليك — أعزك الله — ماهو الأوفق لي، والأحق بي عن عزيمة مكينة، ورغبة وكيدة، من التنقل إلى جهتي، والاختلاط بي وبلحمتي، فأستوفي الحظ من مؤانستك، وأستفد الوسع في تكرمتك، وأقاسمك خاص ضياعي، ومعلوم أملاكي ورباعي،

(30) رسائل ديوانية من سبعة: 100

(31) رسائل سعدية: 195

(32) م. ن: 197

(33) م. ن: 198

وإن شق عليك الكون بجهتي — جهتك — لبرد هوائها، وبعد أنحائها؛ فهذه شتمرية أقف طاعتها عليك، وأصرف أمرها إليك، وعندي من العون على الارتحال ما يقتضيه لك رفيع الحال، ولك الفضل في مراجعتي بما يستقر عليه رأيك، ويأتي به إيجابك، مكرماً مواصلاً — إن شاء الله⁽³⁴⁾

وليس بعد هذه الغاية غاية في تكريم السلطة للأديب، كما أنه ليس بعد هذا الخطاب برهان كاشف فيما ذهبنا إليه من تسمية مثل هذا اللون من الرسائل بالرسائل المزوجة، فقد زواج فيها ابن رزين — كما رأيت — بين سمت الرسالة الديوانية باعتباره سلطاناً حاكماً وبين الرسالة الاخوانية التي تفيض بمثل هذه العاطفة المتدفقة، والوجدان المشع.

ونشير ضمن هذا النسق إلى الرسالة التي كتبها الأديب خلف الغافقي القيتوري على لسان حاكم سبته العزفي إلى الشيخ محمد الفشتالي، فقد ضمنها أيضاً تعظيم الحاكم وتوقيره لهذا الشيخ، وحرص ديوانه وبلاطه على عقد الصلات الحميمة معه، والانتفاع بتوجيهه، ومقبول دعائه فيما ألحت إليه الرسالة من تكرار مخاطبة الحاكم السبتي إياه في مرات سابقة طلباً لمشورته، يقول خلف القيتوري بعد استيفاء عناصر الدياجة الديوانية المشتملة على صدق العواطف، وجلاء الأحاسيس المعدودة كما تقدم من خصائص الرسائل الاخوانية الوجدانية «وإلى هذا — وإلى الله بقاءكم — فإن مجلسكم بحسب ما يعتقده من واجباتكم التي لا يألوها تسييقاً وتقديماً، ويحرص عليه من التبرك بدعواتكم التي لا يبرح لتعهدكم بصالحها مستديماً، لا يزال ينفذ من مخاطباته إليكم ما يقصد تأكيد حبه بإنفاذه لكم، وإيراده عليكم، وتقرير ما لانتقال عنه من تعظيمكم وتوقيركم لديكم، ويتحرى إعلامكم من المتزيدات بما يكون دليلاً على الخلوص تحريه واعتماده، وبرهاناً على الصفاء الذي انفسخت فيه ميادينه، وامتدت آماده»⁽³⁵⁾

وشبيه بخطاب القيتوري المزوج في العطف والتشريف، وإعلاء قيمة المخاطب ما كتبه في خطاب آخر على لسان حاكمه المذكور إلى كبير شرفاء فاس في عهده أبي الحسن الجوطي، معزياً في وفاة ولده ومذكر — في رسالة مزوجة — بوداده

(34) الذخيرة، القسم 3 المجلد 1 : 114

(35) رسائل ديوانية من سبته : 106.

وحده، وعناية حاكمه به، وتألمه معه في هذا الرزء⁽³⁶⁾.

وقد خوطب لسان الدين بن الخطيب ببعض الرسائل الفوقية المزوجة عبر له خلالها السلاطين من بني مرين وبني زيان ورجال الدولة النصرية عن عطفهم وتقديرهم له، ورعاية مكانته لديهم، أجلوا ذلك وأبانوه في رسائل ديوانية تشابه وتمثل ما تنسبت به الرسائل الوجدانية من شبوب العاطفة، ورقة الأحاسيس؛ فمن ذلك الرسالة المزوجة التي كتبها إليه السلطان إبراهيم بن أبي الحسن المريني مؤكداً فيه على احترامه ورعايته لحقه بعد دياجة مطولة مشتملة على التعظيم، يقول في نسقها «ولكم عندنا المكانة الواضحة الدلائل، والعناية المتكفلة برعي الوسائل، ذلکم لما تميزتم به من التمسك بالجناب العلي، المولوي العلوي، جدد الله عليه ملابس غفرانه، وستاد نبوت رحمته وحنانه — وما أهديتم إلينا من التقرب إلينا بخدمة ثراه الطاهر، والاشتغال بمطارف حرمة السامية المظاهر، وإلى هذا — وصل الله حظوتكم ووالى رفعتكم؛ فإنه ورد علينا خطابكم الحسن عندنا قصده، المقابل بالإسعاف المستعذب ورده، فوقفنا على مانصه، واستوفينا ماشرحه وقصه، فأثرنا حسن تطفكم في التوسل بأكبر الوسائل إلينا، ووعينا أكمل الرعاية حق ذلك الجناب العزيز علينا، وفي الحين عينا لكمال مطلبكم، وتمام مأربكم، والتوجه بخطابنا في حقكم، والاعتمال بوفقكم خديماً أبا البقاء بن تاسكورت، وأبا زكريا ابن فرقاسة، أنجدهما الله وتولاهما»⁽³⁷⁾

ثم اختتم السلطان خطابه لابن الخطيب بقوله : «وانا لنحتسب ثواب الله في خير أحوالكم، وبرء اعتلالكم، والله سبحانه يصل ميرتكم، ويوالي تكرمتمكم»⁽³⁸⁾ كما كتب السلاطين رسائل أخرى إلى الأولياء والصلحاء وأهل التصوف والزهاد، يبدون فيها العطف عليهم، ويطلبون الانتفاع بحسن مواعظهم وتوجيههم كالرسالة التي كتبها لسان الدين عن السلطان إلى الولي أبي العباس السبتى⁽³⁹⁾ والأخرى التي كتبها على لسان سلطانه إلى الزاهد وانزمار ابن

(36) م. ن : 137

(37) نفاضة الجراب، 2 : 87

(38) م. ن : 2 : 88

(39) ريحانة الكتاب ونجعة المتاب : 101

الشيخ⁽⁴⁰⁾.

ولم تقتصر الرسائل المزاجية الفوقية في المغرب في عهد الدولة السعدية على إبداء العطف والتشريف على العلماء والصلحاء في المغرب، أو في أراضي السعديين فحسب، بل امتدت إلى ربط العلائق المحكمة مع جلة من الشرفاء والصلحاء ورجال الفكر والعلم في المشرق أيضاً كالإمام زين العابدين البكري والعلامة بدر الدين القرافي وغيرهم، فمن علائم أكتبار الشيخ زين العابدين البكري وتوقيره ما أنشأه وزير القلم أبو فارس الفشتالي عن المقام العلي الأحمدي المنصوري «المثابة التي اشتهر صيتها فعم سائر الأصقاع والأقطار، وأغمر تلك الآفاق النجدية نسيمها المعطار، والحضرة التي طارت بها الشمائل الصديقية كل مطار»⁽⁴¹⁾

ويعني الخطاب بعد هذه الفاتحة في مسرد مدحي تنويهي لا يخلو من الاغراب والاعراق، يهمننا أن نورد منه ما يشير إلى تعظيم المنصور السعدي للمخاطب «هذا وموجه إليكم استمطار ما يتأكد الاعتناء باستمطاره من ذلكم الجناح الصديقي من الأدعية الصالحة، وانعطاف تلكم الهمم البكرية التي هي في ميزان الاعتبار على من سواها راجحة، وإلى المصالح العامة والخاصة بهذه الأمة المحمدية جاحجة، وبكم إلى ما يرضي الله ورسوله في العباد جاحجة، والانتهاء إليكم والتعريف بما لتلكم الذات الفاضلة في هذه الحضرة الامامية والمثابة المنصورية... إلخ»⁽⁴²⁾

ويضارع هذا الغرض ما كتبه رئيس كتاب الدولة السعدية أبو علي الله محرين علي الفشتالي يخاطب العلامة المصري بدر الدين القرافي مظهراً عطف الدولة السعدية في المغرب على شخصه، وتقديرها لعلومه وفضله، وتشريفها لمكانته التي عرف بها في المشرقين، وقد استهلها كالرسالة السابقة بالفاتحة المعظمة لشأن المخاطب «الندب الذي ميزه التفضيل والاختصاص عن أضرابه، والجهيد الذي لم تنصرف أنظار المصاقع في أصقاعها البديلة في إبدال أضرابه، والعلم الفرد الذي أعربت عن ارتفاع همته العلمية أفعاله، والعمدة الراسخة البناء فليس إلا في باب

(40) نفاضة الجراب في علالة الاغتراب 3 : 203

(41) رسائل سعدي : 33.

(42) م.ن : 36، 37.

نعم اشتغاله» (43).

ومن الدال على التجلة والتشريف في هذه الرسالة أيضاً، ما ورد في موضع آخر مؤكداً على عطف السعدين على أهل العلم وفي طليعتهم من علماء المشرق الشيخ بدر الدين القرافي «فإننا كتبناه إليكم، واليمن بهذا الجنب الحسني تهلل أسرته، وتتضاعف باتجاه الاقبال مسرته، كتب الله لكم سعادة مستمرة، ووجهة لاتبرح عن معاهد الجدل والمسرة» (44).

في العتب والتعنيف :

ومن الرسائل المزاجية الفوقية مايجنح بغرضه نحو إظهار الحكام لكثيرهم وحنقهم تجاه بعض وزرائهم وكبراء دولتهم كالرسالة أو الرقعة التي كتبها المظفر أبو بكر محمد بن عبد الملك المعروف بابن الأقطس، والملقب بـ «أديب ملوك عصره» (45) إلى وزيره أبي الوليد بن الحضرمي عندما استغنى عنه، وصرفه عن خدمته، فقد جاء فيها خطابه في لهجة حادة حارة، منفعة متتابعة التعنيف، ترسم بكلماتها أبعاد مايجتليج في أعماق المظفر من الضيق والتبرم من هذا الوزير وكبره وتعاليه، وقلبه للحقائق، وخداعه له قال «ولما رأيت الأمر قد ضاع والادبار قد انتشر وذاع، أشفقت من التلف، وعدلت إلى مايعقبنا — إن شاء الله — بالخلف، وأقبلت استدفع مواقع أنسي، وأشاهد ماضيته بنفسي، فلم أر إلا لججاً قد تورطتها، وغمرات قد توسطتها، فشمرت عن الساق للجتها، وخدمت النفس بمهجتها، حتى خضت البحر الذي أدخلني رأيك، ووطئت الساحل الذي كاد يحول بيني وبينه فعلك» (46).

وقد تتالت الملامة على الوزير، وحمل الحاكم وزر انتكاس الدولة أفاعيله، وعود له هفاته وسقطاته التي أملاها غروره، وفرضها عدم أناته وقرعه بقوله «نفسلك لم، وبسوء صنيعها ألم وأعتصم، وإن متت بجميل اعتقاد، وبمحض وداد، فأنا مقر بذكره، معترف بقله وكثره، لكنك كنت كالمثل السائر «شوى أخوك حتى

(43) رسائل سعدية : 101.

(44) م. ن : 103.

(45) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2، المجلد 2 : 640.

(46) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2، المجلد 2 : 646.

إذا انضح رمد» حتى أطمعت في العدو، ولبست لأهل حضرتي الاستكبار، والعتو، واستهنت بجيرانك، وتوهمت أن المروءة التزام زهوك، وتعظيم شأنك، حتى أخرجت النفوس عليّ وعليك، فانجذب مكروه ذلك إليك، ومع ذلك فليس لك عندي إلا حفظ الحاشية، وإكرام الغاشية»⁽⁴⁷⁾.

وللأمير الناصر بن أبي عامر رسالة فوقية مشابهة في التقرّيع والتعنيف أرسلها إلى جماعات بل عشائر لم يسمها ابن بسام يفصح فصل منها على غضبه عليهم حينما شغبوا عليه، وتطلعوا للرئاسة والملك، وذلك عندما انتزى أحد رؤسائهم عليه، وقد اشتدت كلمته بالنكير على هؤلاء لانسياقهم وراء سفهائهم المشاغبين الذين أرادوا خلعه، يقول كاتب الرسالة أبو حفص بن برد الأكبر مصوراً معاني أميره الخانق في فصل منها «وأقسمت على أن من حسبناه من رؤسائكم كان أولى بالسياسة، فأني لكم ذلك وما أنتم منه؟ وإنما أنتم مدبرون مسوسون، أتباع مريبون، وسر التدبير نازح عنكم، والسياسة القويمة محجوبة دونكم، ومتى بلغكم قط عن عبد ثربّ على مولاه فأفلح، أو سمعتم بجند شغب على مديره فأنجح؟ والحق لا يضره قلة أهله، والباطل لا ينفعه كثرة جمعه، فإن العاقبة للمتقين»⁽⁴⁸⁾ وحزب الله هم الغالبون»⁽⁴⁹⁾ (50).

ومع تجاوز هذه المسألة الخلافية الناشبة بين الأمير وبين تلك العشائر غير المعروفة، فإن الأسلوب يظل على وهجه وتدفعه، لما فيه من محاولة الإقناع بالحجة والبرهان الخطابي الذي أراد به الكاتب بل الأمير إقامة الدليل على ما أقدم عليه الأمير الناصر ابن أبي عامر من كبت خصومه، باسقاطا بين يدي ذلك بالحكمة أو ما يشبهه أن يكون الحكمة حيث قال: «مع أن سفهاء كل طبقة أكثر من حلمائها، وقد رأيت قديماً نتيجة آراء السفهاء، وكيف أخنى على أهله، بموت ذلك التدبير، وطالما جهدنا في الصلاح، وحاولنا قطع الشغب، ودفع الفتنة، فأبى الله

(47) الذخيرة القسم 2، المجلد 2 : 646

(48) الآية 49 من سورة هود

(49) الآية 56 من سورة المائدة

(50) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 109

إلا ما أراد على أيدي رؤسائكم الذين أتيتم على عهدهم»⁽⁵¹⁾

المشورة في مسائل الجهاد، والاختبار بالنصر : ومما يدلنا على مظهر الامتزاج والتفاعل بين بعض الحاكمين ورجال دولهم من الوزراء والفقهاء والأدباء وخاصة الأشياخ هذا اللون من الرسائل المزوجة الفوقية، التي تطلعننا على مدى الترابط بين التابع والمتبوع، بل الدور الذي كان يقوم به المرؤوسون من وراء ستار في تسيير أمور الدولة، وإجراء مصالحها في السلم والحرب، ومعاوضة من فوقهم، وهذا مظهر واسع المناحي من فن الخطاب نختزى منه بذكر أربع رسائل :

أ — الأولى المشتملة على أخبار «أمير المسلمين، وناصر الدين يوسف بن تاشفين الأشياخ والأعيان والكافة والخاصة من أهل «الفلانة»⁽⁵²⁾ فقد استهلها بالسلام والتحميد، وذكر الحضرة المراكشية التي حرر منها الكتاب ثم أخبر بما فتح الله به عليه من النصر والظفر «وانا كتبناه إليكم من حضرتنا العلية بمراكش — حرسها الله — في منتصف محرم سنة ست وستين وأربعمائة، وأنه لما من الله علينا بالفتح الجسيم، وأسبغ علينا من أنعمه الظاهرة والباطنة برود النعم، وهدانا وهداكم إلى شريعة نبينا محمد المصطفى الكريم ﷺ وعلى آله أفضل الصلاة، وأتم التسليم رأينا أن نخصص أنفسنا بهذا الاسم، لثنازه به عن سائر أمراء القبائل، وهو «أمير المسلمين وناصر الدين»⁽⁵³⁾

فقد تجلّى في الرسالة المرابطية المنزع الديني الذي عرفت به هذه الدولة، والاختبار بانتصار أميرها وتلقبه بهذا اللقب الذي اختاره لنفسه ليخاطب به من هؤلاء الأشياخ.

ب — والثانية المتضمنة الرد الذي كتبه المعتضد ابن عباد إلى الوزير الفقيه أبي حفص الهوزني وفيه صدى الواقع السياسي والحربي الذي كانت تمر به دول الطوائف بالأندلس في مجابهة دول النصارى التي شرعت منذ القرنين الرابع والخامس الهجريين فيما سمي حروب الاسترداد، ويبدو أن الفقيه الهوزني استصرخ المعتضد، وندبه إلى مقاتلة النصارى، ودعاه إلى جهادهم فكلف المعتضد وزيره

(51) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 113.

(52) بني فلان : كما وردت في بعض مخطوطات الكتاب «الحلل الموشية»

(53) الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية : 29، 30

أبا الوليد محمد بن عبد العزيز المعلم بكتابة رسالة فوقية مزاجية في الرد على رسالة الفقيه الهوزني ضمنها قصده، ومعانيه المراد إبلاغها فأثنى في البدء على كاتب الرسالة ثناء كبيراً أجراه على لسان سلطانه ثم أشار أبو الوليد المعلم إلى الرسالة المزاجية المرسلة من أبي حفص، امتدح بلاغتها ونظمها الرائع بقوله «وردني كتابك الأثير المقابل بين النثر البليغ، والنظم البديع، تصرفت فيها تصرف من إذا حاك الكلام طرّز، وإذا غشى ميدان البيان برّز، وأخذ بأفاق العلوم، وأشرقت خواطره فيها كإشراق النجوم، وانها لفضيلة بعد فيها شأوك، وفات جهد المجارين لك عفوك»⁽⁵⁴⁾

ثم امتدح إطراره له، وعده من علائم الود التي يبادلها السلطان المعتضد بمثلها، والمخ إلى موضوع الرسالة الاستصراخية التي أرسلها ذاكراً فيها صولة الأعداء، وضعف الأولياء «واقترضت ماثلاً ذلك من وعظك المبرور، واحتسابك المشكور في الحال التي أشرت إليها فأقنعت، ورمزت بها فأسمعت بصحة دينك، وبرد يقينك، حتى نظرت إلى مادهم المسلمين من كلب العدو عليهم، ويستبيحون المحوط من ذمارهم، ليس إلى الانقياد عن أحكامهم دفاع، ولا سوى الانحياز من أمامهم امتناع، قد تبين لهم أن تخاذلنا لهم علينا ناصر، وتواكلنا مظاهر مؤازر، فلا يعدمون من يتخلى لهم عن بلد، أو يعطيهم الجزية عن يد «ولو شاء الله لانتصر منهم، ولكن ليلو بعضكم ببعض»⁽⁵⁵⁾.

ثم يفرض الخطاب بعد ذلك الامناع — عبر سطور محدودة في وصف حال المسلمين الموجه المفعج — حسبها ورد في رسالة الهوزني للمعتضد، ليصل إلى التوكيد على أن هذا الأمير العبادي حاكم اشيلية انتدب نفسه ومقدرات دولته للجهاد «وأما ماندبت إليه، وحضضت عليه من أحقاد السعي فيما يجمع المشركين — جددهم الله — ويجمع عليه كلمة المسلمين، فيعلم الله أني قد ناجيت بذلك وناديت، وراوحت فيه وغاديت، وتبثت رسلي إلى ذلك داعين، يصلون التذكرة، ويوكدون التبصرة ويتلون المواعظ، ويستثيرون الحفائظ، فصمت السامع، واتفقت في التناقل المنازع، وخلج بالخذلان، وتجاوزت الجمجمة في ذلك إلى الإعلان ولو

(54) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2 المجلد 1 : 118، 119، 120.

(55) الذخيرة القسم 2، المجلد 1، 118، 119، 120

شاء الله لجمعهم على الهدى» (56).

إن المعتضد في هذه الرسالة المزوجة يدفع عن نفسه التهم في التقصير في مقاومة النصارى، كما يكشف بجلاء عن دوره العملي في الجهاد، وفي جمع كلمة مسلمي الأندلس، ويدين في الوقت نفسه غيره من حكام دول الطوائف في عدم الاستجابة لندائه وصريحه (57).

والرسالة الثالثة في هذا السياق ماكتب بها الأمير عبد الله محمد بن أبي الحجاج سلطان حمراء غرناطة وزيره الأديب محمد لسان الدين بن الخطيب بمناسبة انتصاره وظفره بالعودة إلى كرسي ملكه بعد مرحلة النفي التي دامت قرابة الثلاث سنوات، فقد أثنى الكاتب في مفتحتها على شخصية لسان الدين ثناء مفرطاً حشد فيه كثيراً من النعوت العالية السامية، وجمع وفرة من الصفات الممتازة اللائقة بالمخاطب، ثم أهدى إليه السلام، مع الإيماضي إلى غرناطة مكان الإرسال محافظاً قبل رسمه على فن التحميد — على ما هو معروف في الرسائل الديوانية، ثم الخلوص إلى غرض الرسالة وهو إظهار الابتهاج لسان الدين بهذه العودة إلى المملكة التي نفى منها معه بعد ثورة صهره السعيد ألبر منحود عليه وتنصيب شقيقه إسماعيل في مكانه، ثم تزيين العودة لذى الوزارتين إلى عاصمة الملك، وحفظ ماله عنده (58).

ومما يطلعنا على مكانة ابن الخطيب لدى السلطان محمد الغني بالله في هذه الرسالة المزوجة غير ما ذكر في الفاتحة من الثناء الذي أشرنا إليه، قول السلطان فيها «وعندنا من اجلالكم مايليق بكمما لكم، ومن المعرفة بمقداركم مايعرب عن حسن اعتقادنا في كريم نجارك، ومن قدر مقدار أحسابكم مانلتزم بسببه تعظيم جنابكم» (59).

ثم ألححت الرسالة المزوجة إلى المضمون المراد المخاطبة به «خاطبتناكم بهذا المكتوب نشرح لكم مامن الله به علينا من الفتح العظيم الذي أشرقت له الأفطار بهذه البلاد

(56) م.ن القسم 2 مجلد 1 119

(57) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2 المجلد 1، 118، 119.

(58) نفاضة الجراب في علالة الاغتراب 3 : 115

(59) الاحاطة في أخبار غرناطة 4 : 448، نفاضة الجراب 3 : 148.

ومامن به من العودة إلى ملكنا المتوارث عن الآباء والأجداد، وما أنعم به من قهر ذوي الشقاق والعناد»⁽⁶⁰⁾ وأشار الخطاب بعد ذلك إلى ما فتحه الله على الغنى بالله من حصون وقصبات وهو في طريق العودة إلى غرناطة وكيف أُرهب هذا الفتح والنصر خصومه في غرناطة فجلسوا عنها وتركوها «فلما بلغ الخبر إلى الغادر الخاسر خاف وذعر، ورأى أن لا نجاة له إلا أن يفر، فجمع شرذمته، وألف حاشيته، وخرج عن الحمراء ليلة الخميس الماضي، قريباً من التاريخ إلى أرض الكفار، وفي صبيحة الليلة وجه إلينا أهل حضرتنا، وتوجهت الأجناد إلى بيعتنا، وانصرفنا إلى دار مملكتنا، وحللناها يوم السبت الماضي من غير حرب ولاقتال، بل بفضل الله تعالى ذي العظمة والجلال»⁽⁶¹⁾.

وخلص بعد ذلك إلى ذكر حظه من هذا النصر «وعرفناكم بذلك لتأخذوا بحظكم من هذه المسرة العظمى، إذ أنتم الحبيب الذي لاشك فيه، والخالص الذي نعلم خلوصه وتصافيه، والله يصل سعدكم ويحفظ وجودكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»⁽⁶²⁾

ومن الرسائل الفوقية القوية في الأخبار بالنصر ماكتب بلسان سلطان الدولة السعدية أحمد المنصور إلى العلامة المصري الشيخ أبي عبد الله بن أبي الحسن البكري الصديقي بمناسبة انخراط مكيده ملك قشتالة لضرب المسلمين، وهي قوية في معناها ومبناها»⁽⁶³⁾

في التوقيعات :

على أننا لانود أن ننتهي من الحديث في الرسائل المزوجة الفوقية وطبائعها دون الإلمام بجانب من النثر المختصر المندرج في أنساقها وهو ماقاله الحاكمون لمن تحتهم في المنزلة في عبارات مكثفة، كثيراً ما تنجى في شكل تذييل أورد وجيز على رسالة موجهة إليهم في شأن من الشؤون، أو تعقيب على موقف شاهده، أو طلب إليهم أن ييثوا فيه بقول فصل شفاهياً أو كتابة، وهو ما يسمى في كتب الأدب والتاريخ

(60) م.ن، 4 : 449، م.ن، 3 : 148.

(61) الإحاطة في أخبار غرناطة 4 : 449 نفاضة الجراب 3 : 148، 149.

(62) م.ن : 4 : 449، 450 نفاضة الجراب 3 : 149

(63) رسائل سعدية : 51.

«أدب التوقيعات» والذي لم تقف الدراسات منه موقف الجمع والعرض والاستنتاج.

وما من شك في أن هذا اللون من الأدب يدل من قريب على ثقافة الحاكم وعلمه وتوجهه، وتصوره الدقيق لما يجري في عهده من قضايا، وعلى قدرته على البث السريع الذي يدل على سرعة الهاجس، وتصوير الموقف في عبارة جلية طلية تفصح عن دخائله. نضرب بذلك مثلاً بموقف المعتمد بن عباد من يوسف بن تاشفين أو دولة المرابطين فقد حذره أعوانه من الاستعانة بيوسف ودولته قائلين «السيقان لا يجتمعان في غمد واحد» فأجابهم من أدب التوقيعات بقوله المشهور «رعي الجمال خير من رعي الخنازير» فاقنعوا بهذا التوقيع المعبر عن وجهته الإسلامية⁽⁶⁴⁾. ومن أقدم التوقيعات التي وصلتنا من هذا النثر المزاج المغربي والأندلسي، التي نريد إثباتها في هذا المقام، وأحكي عن عبد الرحمان بن معاوية ابن هشام بن عبد الملك المكنى أبا المطرف، والمعروف بصقر قريش الداخل إلى الأندلس⁽⁶⁵⁾ جاء في كتاب الإحاطة تحت عنوان بلاغته ونثره وشعره هذا المقطع المشتمل على بعض توقيعه «قال الرازي : قام بين يديه رجل من جند قنسرين يستنجد به، وقال له : يا أبن الخلائف الراشدين، والسادات الأكرمين، إليك فررنا، وبك عذت من زمن ظلوم، ودهر غشوم، قلل المال، وذهب الحال، وصير إلّي بذاك المنال، فأنت ولي الحمد، وربي المجد، والمرجو للرفد»⁽⁶⁶⁾

فأجابه آبن معاوية بهذا التوقيع الذي يدل على زكاة هذا الصقر، وعظم نفسه وشهامته بما لفت إليه هذا السائل المكلوم من وجوب التحلي بالتجميل، وفضيلة التحمل، وحفظ ماء الوجه في كل الأحوال، مع التزامه له بقضاء حاجته في أسلوب من النثر الرفيع «قد سمعنا مقاتلك فلا تعودن ولا سواك لمثله، من إراقة وجهك بتصريح المسألة، والالحاف في الطلبة، وإذا ألم بك خطب، أو دهاك أمر، أو أحرقتك حاجة فارفعه إلينا في رقعة — لاتعدو ذكيا — نستر عليك خلتك، ونكف شماتة العدو بك، بعد رفعها إلى مالكننا ومالكها عن وجهة بإخلاص

(64) الأدب العربي في الأندلس : 98، 99.

(65) الاحاطة في أخبار غرناطة، 3 : 467

(66) م.ن، 3 : 470

الدعاء، وحسن النية» وأمر له بجائزة حسنة، وخرج الناس يعجبون من حسن منطقته، وبراعة أدبه»⁽⁶⁷⁾

ومن أدب التوقيعات ما يأخذ شكل التقرير والتبكيك، وإبداء التمعر من أمر ما في معرض مقبول مؤثر، نمثل لهذا بتوقيعين :

الأول لعبد المؤمن بن علي زعيم الدولة الموحدية الذي كتب مذيلاً على قصيدة لأبي جعفر بن عطية أحد وزرائه وأدباء دولته، كان أرسلها إليه من سجنه مستعطفاً مسترحماً ومطلعها :

عطفاً علينا أمير المؤمنين فقد بان العزاء لفرط البث والحزن فلم يقبل عبد المؤمن استعطافه، بل وقع على القصيدة بالآية القرآنية الكريمة «الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين»⁽⁶⁸⁾ ⁽⁶⁹⁾ دالاً بذلك على عظم جرم الوزير في نفسه.

والآخر : تعقيب الخليفة يعقوب المنصور على أحد قضائه الذي طلب إليه أن يختار لتعليم أولاده اثنين من المعلمين الخاذقين، يكون أحدهما برّاً في دينه، والآخر بجرّاً في علمه، فلما امتحن الخليفة هذين المعلمين المختارين، وجدتهما على غير ما أمل منهما فكتب إلى القاضي الذي كلفه بذلك موقعاً بالآية القرآنية الكريمة «ظهر الفساد في البر والبحر»⁽⁷⁰⁾

ومن التوقيعات مايكتسي طابع الظرف والطرفة المستملحة فقد روى عن محمد بن محمد بن يوسف بن نصر الخزرجي ثاني ملوك بني نصر المتغلبين على غرناطة، ومن فحول جماعتهم كما ذكر ابن الخطيب خبر يشي بسماحة نفسه وميله الدعاية، وكان من مشاهير الحكام المعروفين بأدب التوقيع قال لسان الدين «وتوقيعه يشذ عن الاحصاء، وبأيدي الناس إلى هذا العهد كثير من ذلك، فمما كتب به على رقعة كان رافعها إليه يسأل التصرف في بعض الشهادات، ويلح عليها :

يموت على الشهادة وهو حي إلهي لآتمته على الشهادة

(67) الاحاطة 3 : 470

(68) الآية 91 من سورة يونس.

(69) راجع في خبر نكته ومحتة كتاب الاحاطة 1 : 263

(70) الآية 41 سورة الروم.

وأطال الخط عند إلهي إشعاراً بالضرارة عند الدعاء والجد»⁽⁷¹⁾

وذكر صاحب الاحاطة أن هذا السلطان النصري وقع بظهر رقعة لآخر اشتكى ضرر أحد الجند المنزلين في الدور، ونزله بالتعرض لزوجته «يخرج هذا النازل، ولا يعوض بشيء من المنازل»⁽⁷²⁾

ومن التوقيعات الجميلة الدالة على سرعة الهاجس، ومساعدة البديهة في الحال مارواه لسان الدين بن الخطيب عن نفسه متصلاً بسلطانه محمد بن يوسف بن إسماعيل النصري الملقب بالغني بالله⁽⁷³⁾ قال الموحى إليه واصفاً ظرف هذا السلطان وحسن توقيعه الشفاهي والمكتوب «في هذا الباب من تقدمه، وكثرة وقوعه بحيث لا يبعد نادره، وقليل الشيء يدل على كثيره، مرّ بي يوماً ومعني ولده يروم اتخاذ حذف القرآن، فقلت له أيدك الله، الأمير يريد كذا، ولا بد له من ذلك، وأنا وكيله عليك في هذا، فقال «حسبنا الله ونعم الوكيل»⁽⁷⁴⁾

وقد عقب ابن الخطيب على هذا التوقيع الشفاهي الذي اجتزأ به عن كثرة توقيعات سلطانه بقوله «ولا خفاء ببراعة هذا التوقيع، وغرابة مقاصده، ومجالسة على الأيام معمورة بهذا ومثله»⁽⁷⁵⁾.

الأغراض في الرسائل التحتية :

كذلك نجد في مقابل الرسائل المزاجية الفوقية زخماً من الرسائل التحتية التي أتجه فيها كتابها من مشاهير المغرب والأندلس بالخطاب إلى سدة الحاكمين، يراجعونهم أو يخاطبونهم في مسائل مختلفة، ومن أظهر من كتب هذا النسق من الرسائل أحمد بن أبي جعفر القضاء التي خاطب برسالته الخليفة الموحي عبد المؤمن، وأبو عمر القسطلّي إلى سليمان بن الحكم، وأبو الوليد أحمد بن زيدون في مخاطبة ابن جهور، وأبو مروان ابن حيان في مخاطبة ابن عباد، وأبو حفص عمر الهوزني في مخاطبة ابن عباد أيضاً، ولسان الدين بن الخطيب في مخاطبة السلطان

(71) الاحاطة في أخبار غرناطة 1 : 558

(72) م. ن. 1 : 558

(73) الاحاطة : 2 : 13

(74) م. ن. 2 : 39

(75) م. ن. 2 : 39

محمد الخامس (الغني بالله) وغيره من سلاطين بني مرين في المغرب. وأبو عبد الله محمد بن علي الفشتالي في مراجعة الخليفة الناصر أبي المعالي، وغيرهم من الأدباء الذين سنأتي بذكرهم.

وقد تنوعت صور الخطاب في هذه الرسائل — كما سنرى — فمنها ما كان في الاعتذار والاستعطاف، ومنها ما كان في المديح والشكر، ومنها ما كان في التهنية بالفتح إلى غير ذلك من الأغراض التي تبين فيها تصرف الكتاب بفن القول.

1) في الاعتذار والاستعطاف :

فكثيراً ما استحكمت الصلة بين الأدباء المشاهير والكتاب مع حكامهم وسلاطينهم، وامتدت سنوات الخدمة والقرب إلى أن غدت الوشائج محكمة، والعلاقات مبرمة، وكثيراً أيضاً مانفس الخصوم والشائكون على الأدباء هذا الدنو من الحاكمين، والقرب من رؤسائهم ومانعموا به من وصال وتقدير ورفد فبادروا إلى السعيات، وترويح الأكاذيب وحملوا الخطب لإفساد الود، وإيغار الصدور، والافضاء بالأدباء إلى غياهب السجون، أو التقتيل والتشريد، والأمثلة في هذا الجانب كثيرة لاتحصى، يكفي أن نمثل لها بمحادثة الأديب أبي الوليد بن زيدون الذي أفسد حاسدوه ماكان بينه وبين سلطانه ابن جهور من المحبة والمودة، وزينوا لهذا السلطان خبث نوايا وزيره وكاتبه، فرج به في السجن زمناً، ذاق فيه ابن زيدون صنوفاً من العذاب، حملته على كتب رسالة أدبية مزاجية — تعد من عيون الأدب العربي الخالد — ضمنها أحاسيسه العميقة من ادامة رعي العهد للسلطان، والتماس العذر له — على الرغم من استناده فيما آذاه به إلى وشايات كاذبة، وأقاويل حاقدة، وأظهر فيها براءة ساحته، وعدم قيام ذنبه وجريسته، وأمله في أن يصيخ سلطانه إلى صوت ضميره، وأن يلتفت إلى ذكرى العهود السابقة ليتيقن من صدقه وكذب المفترئين عليه، ساق ذلك جميعه في بيان فياض مؤثر بأسلوبية لم يتوكأ فيها في الغالب على التسجيع، وإنما أقامها على مبدأ المحاجة والبرهان الخطابي، واستدعاء الشخصيات والأحداث في تصوير المشاعر مع إثراء الرسالة المزاجية التي أرسلها من سجنه بالشواهد النصية، التي جاء كل شاهد منها في موضعه. ومن مظاهر تأثيرها استهلالها بالفاتحة التي ضمنها توقيره الصادق لأبي الحزم ابن جهور، وامتزاجه غير المنفصل بشخصه «يامولاي وسيدي الذي ودادي له،

واعتمادي عليه، واعتدادي به، ومن أبقاء الله ماضي حد العزم، وأرى زند الأمل،
ثابت عهد النعمة إذا سلبتني — أعزك الله — لباس أنعامك، وعطلتني من حلي
ايناسك، وأظمأتني إلى برود إسعافك، ونفضت بي كف حياطتك، وغضضت
عني طرف حمايتك — بعد أن نظر الأعمى إلى تأميلي لك، وسمع الأصم ثنائي
عليك وأحس الجماد باستنادي إليك، فلا غرور فقد يغض بالماء شاربته، ويقتل
الدواء المستشفى به، ويؤثى الحذر من مأمنه، وتكون منية المتمني في أمنيته، والحين
قد يسبق جهد الحريص :

كل المصائب قد تمر على الفتى فتهمون غير شماتة الحساد
واني لأتجلد، وأرى الشامتين أني لريب الدهر لا أتضعضع فأقول :
هل أنا إلا يد أدامها سوارها، وجبين عض به إكليله ومشرفي ألصقه بالأرض
صاقله، وسمهري عرضة على النار مثقفه، وعبد ذهب به سيده مذهب الذي
يقول :

فقسا ليزدجروا ومن يك حازماً فليقس أحياناً على من يرحم
هذا العتب محمود عواقبه، وهذه النبوة غمرة ثم تنجلي، وهذه النكبة سحابة
صيف عن قليل تقشع»⁽⁷⁶⁾

ويعضي السياق بعد ذلك فيبين موضع السماحة والأمل لدى هذا السلطان،
ويعلق الرجاء على أريحيته في قالب تصويري تمثيلي رفيع «ولن يريني من سيدي
أن أبطأ سحابة، أو تأخر غير ضنين غناؤه فأبطأ الدلاء فيضاً أملؤها، وأثقل
السحاب مشياً أجفلها، وأنفع الحيا ما صادف جذباً، ولكل أجل كتاب، له الحمد
على اهتباله، ولا عتب عليه في إغفاله»⁽⁷⁷⁾

وإن يكن الفعل الذي ساء واحداً فأفعاله السلاقي سررن ألوف
ثم يعود ابن زيدون في معرض اعتذاره واستعطافه إلى التوكيد على براءة ساحته
مما رمى به من خيانة أو غرت صدر سلطانه عليه، ويجادل في ذلك جدالاً منطقياً
في غير عنف أو توتر؛ ليدل على أن صفحه عليه إن كان مسيئاً أو غير مسيء

(76) ديوان ابن زيدون ورسائله : 680 وما بعدها.

(77) م. ن : 684، 685، 686.

مما يليق بمكانته ورجاحة عقله «وأعوذ فأقول ماهذا الذنب الذي لم يسعه عفوك والجهل الذي لم يأت من ورائه حلمك، والتطاول الذي لم يستغفره تطولك، والتحامل الذي لم يف به احتمالك — لأخلو من أن أكون برئاً فأين عدلك، أو مسيئاً فأين فضلك⁽⁷⁸⁾ :

الا يكن ذنب فعدلك واسع أو كان لي ذنب ففضلك أوسع حنانيك قد بلغ السيل الزبى ونالني ماحسبي به وكفى وهكذا تستمر هذه الرسالة الزيدونية الجديدة المزوجة في المجادلة والمحاورة الوجهية، وبسط براهين الاقناع إلى الختام، وغير خاف ما حظيت به هذه الرسالة في القديم والحديث من عناية الأدباء والنقاد، شرحاً وتعليقاً، وتنظيراً وتوجيهاً لما اشتملت عليه من قوة المعاني وروعة المباني، وسوف نعود إلى تناولها من جديد في دراسة التشكيل الفني في الرسائل المزوجة.

ومن ذلك ماكتبه أحمد بن أبي جعفر بن محمد بن عطية القضاعي من كتاب الدولة الموحدية إلى الخليفة عبد المؤمن مستعظماً، ومظهراً أن ذنبه من الصغائر التي يسعها حلم الخليفة، ويضيق بها الحساد والسعاة بالتميمة، وبها شبه برسالة ابن زيدون في التذكير بالمائة، والاقناع بالحجة يقول «تالله لو أحاطت بي خطيئة، ولم تنفك نفسي عن الخيرات بطيئة حتى سخرت بمن في الوجود، وأنفت لآدم من السجود، وقلت إن الله لم يوح إلى الفلك إلى نوح، وبريت لقرار ثمود نبلاً وأبرمت لحطب نار الخليل حبلاً، وحططت عن يونس شجرة اليقطين، وأوقدت مع هامان على الطين، وقبضت قبضة من (الطير) من أثر الرسول فنبذتها، وافترت على العذراء البتول فقذفتها، وكتبت صحيفة القطيعة بدار الندوة، وظهرت الأحزاب بالقصوى من العدوة»

ثم يمضي في استدعاء المواقف التاريخية والتراثية، فيحشد جمعاً آخر من الإشارات والرموز لبيان أن جريرته محتملة، وأن عطف عبد المؤمن بالغ الحد

(78) ديوان ابن زيدون ورسائله : 686، 687.

(79) كتب ابن عطية هذه الرسالة المزوجة — كما تذكر المراجع — بعد أن وثى به الواشون لعبد المؤمن، وأوغروا صدره فحنق عليه، وكان ذلك من أسباب محنته ونكبته فقد حجب بعد قدومه من الأندلس وقيد في المسجد حاسر العمامة وسجن، ثم قتل مع أخيه.

المحمود في التجاوز عنها، والصفح عما بذر منه «وذمت كل قرشي، وأكرمت لأجل وحشي كل حبشي، وقلت إن بيعة السقيفة لا توجب لإمام خليفة، وشحذت شفرة غلام المغيرة بن شعبه، واعتقلت من حصار الدار، وقتل أشمطها بشعبه، وغادرت الوجه من الهامة خضيباً، وناولت من قرع سن الخمسين قضيباً، ثم أتيت حضرة المعصوم لائثاً، وبقبر الامام المهدي عائداً لقد آن لمقاتلي أن تسمع، وأن تغفر لي هذه الخطيئات أجمع»⁽⁸⁰⁾

وقد أشاد آبن الخطيب بهذا الخطاب الاعتذاري وعدّه من لطائف الأدب، ومن المؤسف أن البلاغة فيه، وفي كثير من الأحيان والمواقف لا تبلغ بصاحبها إلى مأموله وأمنيته، ولا تستطيع أن تحقق له وحدها رجاءه وسؤله، قال لسان الدين «وصدرت عن أبي جعفر في هذه الحركة من لطائف الأدب نظماً ونثراً في سبيل التوسل بترية امامهم عجائب لم تجد مع نفوذ قدر الله، وقتل [يقصد أحمد بن أبي جعفر] مع أخيه»⁽⁸¹⁾

وقد مرّ بنا في أدب التوقعات من الرسائل المزاجية الفوقية كيف أن عبد المؤمن قرأ هذا الخطاب المؤثر في معناه ومبناه، وكيف لم تهتز له أريحته بالعفو والصفح عن كاتبه، بل عقب عليه ووقعه بالآية القرآنية الكريمة «الآن وقد عصيت قبل، وكنت من المفسدين»⁽⁸²⁾

ومن ذلك ماكتبه الأديب الشاعر أبو عمر أحمد بن دراج القسطلّي إلى سليمان بن الحكم أمير المؤمنين مبدئاً العذر في ترك الديار والأهل، للضرب في الأرض من أجل العيال، الذين مسهم الاملاق وحاق بهم العسر، ومن لطيف التخلص في الرسالة ذكره في لباقة ولطف أن يرحل من دار إلى دار، وجميعها كما ألمع من مشمولات حكمه ولا يخفى ما في هذا الخطاب من عتب، قال «حاشا لله أن أستشف الحسيني قبل هجومه واستكره الدرّ قبل حقوله، أو أتعامي عن سراج المعذرة، وأرغب عن أدب الله في نظرة نظرة إلى ميسرة، ولكن :

ماذا تقول لأفراخ بذي مرخ حمر الحواصل لاماء ولاشجر

(80) الإحاطة في أخبار غرناطة 1 : 267، 268

(81) الإحاطة، 1 : 263

(82) الآية 91 من سورة يونس.

مأوضح العذر لي لو أنهم عذروا وأجمل الصبر لي لو أنهم صبروا لكنهم صغروا عن أزمة كبرت فما اعتذارني عمن عذره الصغر ثم استند في الاقتناع بعذره بالبيان القرآني الداعي إلى السعي وطلب الرزق حيث قال : «وقد قلبت لهم ظهر الأمور، وميزت بين المعسور والميسور، فما وجدت أحسن بدءاً، ولا أحمداً عوداً فما أذن الله فيه لعباده الذين أعمرهم أرضه، وسخر لهم بره وبحره أن يمشوا في مناكبها، ويأكلوا من رزقه، وحيث نتقلب ففني كرمك، وأين نأمن ففني حرمك، وحيث لاتوحشنا دعوتك، ولا تفوتنا نعمتك من ملكك إلى ملكك، ومن يمينك إلى شمالك»⁽⁸³⁾.

وفي فصل آخر من هذه الرسالة المزاجية افصح عما عض هذا الأديب المبدع، والشاعر البليغ من ناب الدهر «ولعل مقلب القلوب قد قلب قلبك الكريم للأطفال المشردين الذين دعوك مضطرين أن تحل عنهم عقل النوى، وتكلهم إلى جبار السماء، الذي أمر عباده أن ينتشروا في أرضه، ويبتغوا من فضله»⁽⁸⁴⁾.

ومن الرسائل الاعتذارية المزاجية ما كتبه أبو عمرو الباجي إلى ابن هود بعد خروجه عنه⁽⁸⁵⁾ مشيداً فيه بعوارف فضله الوارفة، ولاهجاً بما خص به من نعمة في ظل ملك حاكم سرقسطة، في عبارات رشيقة متتابعة الدفق، متوازية الوزن قال بعد الفاتحة «وأما مفارقة ذراه، فيكاد الاشفاق يصمي الجنان، ويدمي الأجفان وينفي بالجملة السلوان، وهو أمر حتم واقترّب، وقضاء سبق وغلب، وأنا مع انفصالي عن ذلك الكنف الجليل المأمول، والفناء العزيز الموصول، الذي عمرته في ظل الاكرام والتوجيه، ومهاد الانعام والترفيه غير خارج من عداد من يتقلب فيه، وجمله من يراوجه ويغاديه، لأن فضله بي حيث كنت محيط، وأملي به منوط، وتشيعي له مشهور، واعترافي بعوارفه لديّ مأثور، وسيعلم مولاي أنني صحبت فاعتدلت ثم فارقت وما اختللت، بل أعظمت وأجللت، وأثنت فاحتفلت، والله الحسيب بالنيات والأعمال، الشهيد على الأقوال والأفعال»⁽⁸⁶⁾.

(83) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 1 المجلد 1 : 63، 64

(84) اختلاس الآية القرآنية الآية 10 سورة الجمعة.

(85) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 191

(86) م.ن 2، 1 : 191

والفرق ظاهر بين رسالتي الأديبين ابن دراج القسطلبي وهذه الرسالة التي كتبها أبو عمرو الباجي، فقد خرج الأول عن أميره ضائعاً بالعيش في كنفه، الذي قدر في رزقه، وخرج الآخر من حاكمه ابن هود شاكراً لأفضاله، وسوابغ عطائه الذي غمره.

وقد كتب الوزير الكاتب أبو بكر عبد العزيز بن سعيد البطلبيوسي عن لسان من قرأ من موضع اعتقال أميره، معتمداً في بسط العذر على الشواهد القرآنية والأدبية «حُرِّكَ إِلَيَّ ظِلْمِي فَسَكُنْ، وجاءه عني فاسق ينبأ فأخذ بأدب الله تعالى وتبين، وأنا رِعْتُ فارتعت، وقرأت قوله تعالى : «ففررت منكم لما خفتكم»⁽⁸⁷⁾ فاتبعت، وبحق نفرت فنفرت، وأوعدني أبو قابوس ففررت. ولا قرار على زار من الأ. (88)

ويعمضي نسق الخطاب الاعتذاري في هذه الرسالة المزوجة فيشير إلى هيبة السلطان وسطوته، وضعف حيلة المتهم عنده، ووهن حجته وإن كانت واضحة وضوح الشمس، كما يشير في ومضة خاطفة إلى كيد النساء الذي ابتلى به الرجال منذ القديم، دون أن يبين طبيعة هذا الكيد، يعرض ذلك كله في قالب مسجوع، موشى باستدعاء الآيات القرآنية، وأسماء بعض الاعلام والأمثال يقول البطلبيوسي في اعتذاره عمن قرأ «وقد قيل لاتقرب البحر إذا ماج، ولا السلطان إذا هاج، وقديماً اتبعت السلطان فوعيت، ورأيت من الديكة في السفافيد مارأيت، ولم يكن فراري نفاقاً ولا اباقا، إنما أردت إظهار براءتي، وتطهير ساحتي، فأنزلت قدري بجبالها. وأطفأت ناري في موضع إشعالها، وطلبت طالبتي وقرعت باب ظالمتي، ودعوتها إلى الخصام، وأبرزتها إلى الحكام ورفعتها إلى القاضي محمد بن حمدين، وإلى محمد بن سيرين فأحق الله حقي تحقيقاً، وأزهد باطلها «إن الباطل كان زهوقاً»⁽⁸⁹⁾

ثم ينتهي الخطاب في هذه الرسالة المزوجة إلى الثناء على السلطان المخاطب، ويعزو التهمة التي جرت غضبه إلى فرية النساء ومكائدهن، ليطلب عفوه، ويلتمس

(87) الآية 21 من سورة الشعراء

(88) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 2 : 763 764.

(89) الآية 81 من سورة الاسراء.

رضاه وإذنه في السماح له بالعودة إلى دياره «وها أنا معها في بساط واحد، وبين يدي ملك راشد، أرفل في الأمان، وقديماً آستعيد من شر النسوان»⁽⁹⁰⁾

وقد استغرق هذا المعنى من الكاتب في الرسالة مايوازي ثلثها، ليفصح للسلطان مايحيق بالرجال من مكرهن وخداعهن «ومن لم يبين قبلي على أسف، وهن عوادي يوسف، وقد قال عليه السلام فيهن ما قال وأنذر وأعذر، ولولا أن للنساء أبناء ويطول استقصاء الأحاديث والأنباء لذكرت ما أحدثن من بلوى، وجلبن من شكوى، وسقت من بين دنيا — وهي ظالمتي هذه — إلى عصر أمانا حواء رضي الله عنها — ولكن ترك ذلك أولى، وأنا اكفر فيه يميني، وأصير مع مولاي إلى فضيلتي التي تؤويني، وأعرض عليه أمري في معرضه، وأتحقق أسوده من أبيضه»⁽⁹¹⁾

في المديح والشكر :

وقد كتب الأدباء هذه الرسائل المزوجة إلى الحكام والسلاطين والأمراء، إما امتداحاً لصنائعهم نحوهم، أو ثناء لعدلهم وما بسطوه في ممالكهم وديارهم من أمن ورخاء نعموا به أيضاً، وإما امتداحاً لحزمهم وما عرفوا به من البسالة، وإعداد العدة، ورباطة الجأش في القيام بفريضة الجهاد، ومناصرة العدو في الأندلس وفي حوض البحر الأبيض.

نطالع في مجلس الامتداح العام الموجه لشكر الأيادي التي طوقتهم أنعمها، وفاضت على مجتمعاتهم فيوضها وعوارفها، رسالة الوزير الكاتب أبي بكر عبد العزيز بن سعيد لبطلوسي يخاطب فيها راعيه وحاميه «لاغرو — أعزك الله — وقد غطاني من أنعامك الرغد ما غطى، وتوطأني من كنفك الممهد ماتوطاً، أن أسأل شططاً، وأذهب فرطاً، وأتكلم منبسطاً، وأبين غرضي كله ومذهبي، وأتحكم على مكارمك تحكم الصبي، وأبلغ بك إلى كل أمل وأرب وأملأ دلوي في جاهك إلى عقد الكرب»⁽⁹²⁾.

(90) الذخيرة القسم 2، المجلد 2 : 763 ، 764

(91) م.ن : 2 القسم 2 : المجلد 2 : 763 ، 764

(92) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 2 : 764 ، 765

ويعمد الكاتب بعد ذلك الاحمال إلى بسط دواعي هذا المدح، وجواذب هذا الشكر فيعدد للمخاطب أسبابه، ويدل على بعض معالنه حفظاً للنعمة، وصيانة لدوام العهد، واستحلاباً لدره في المستقبل «فإنك سببت لي ذلك، وأرعيتني الروض الأنف من جاهك ومالك، وحررتني ولاحر بوادي عوف، وأنعمت عليّ نعمة الله على قريش، وأطعمتني من جوع وآمنتني من خوف»⁽⁹³⁾

وقد صرح الخطاب عقب ماسلف برغبة هذا الكاتب إلى حاكمه في استنجاز وعده، واستحثائه على انفاذ ماصرح له به عرض ذلك في معرض مقنع، حرك به أريحية الممدوح «إلا أنه ملزم من ألجم أن يسرج، ومن اعتمر أن يتم الحج، ووعد الكريم مطلوب، وانتزاع العادة ذنب محسوب، فجردني صارماً في ساعدك، وارم بي سهماً مسموماً في كيد حاسديك وهو الوسع المجهود، والوجود بالنفس أقصى غاية الجود»⁽⁹⁴⁾

ولأبي عبد الله محمد بن أبي الخصال الكاتب المشهور، وأحد أدباء الدولة المرابطية رسالة شكر خاصة رفعها إلى حاكمه الذي كتب إليه رسالة مزوجة في شأن من شؤونه فرد عليه ابن أبي الخصال بخطاب ثناء معتدل، لايشي بشيء من الملق أو الاسترفاد كالخطاب السابق، فقد استهله بديباجة مناسبة لغرض الثناء والشكر قال فيها : «أطال الله بقاءك، ومقاليد المجد تلقى إليك، ووفود الحمد وقف عليك، وأزمة الفضل في يدك، ولازلت للمبهمات فارجاً، ولسبل المكرمات ناهجاً، ناهضاً بالبزلاء»⁽⁹⁵⁾ صبوراً على العزاء⁽⁹⁶⁾ (97)

خلص ابن أبي الخصال بعد تلك الديباجة القصيرة إلى الغرض من ذكر المناسبة التي حملته على الكتابة إليه، والإشارة إلى خطابه الذي وصله منه، فمدحه وأطراه «كتبت والأحوال التي استطلعها اهتبالك، واستهدى علمها إجمالك في ريعان ظهورها، وشرح شباب نورها، والله بفضلها يعيدنا فيها من عين الكمال، ويديم

(93) م.ن القسم 2 المجلد 2 : 765، 764

(94) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة : القسم 2، المجلد 2 : 765

(95) البزلاء، الداهية العظيمة والمراد هنا الأمر العظيم.

(96) العزاء : السنة الشديدة.

(97) الذخيرة القسم 3، المجلد 2 : 800 / 80

لنا حال الاستواء والاعتدال، وان الخطاب الكريم نجره⁽⁹⁸⁾ المنير فجره، الذكي نشره، وافى قريباً بالسيادة عهده مطرزاً بالبلاغة برده، فوردت منه معنياً، واجتلبت به من البيان سحراً مبيناً، ومثلك أهدى مثله، ووالى فضله، وتابع بذله، واتبع دلوه في السماح رشاءها وسما إلى همم أملاك جعل ازاءها⁽⁹⁹⁾

وختم رسالته المزاجية بالدعاء المعهود في الكثير من الرسائل الديوانية، وبعض الرسائل الإخوانية بقوله «والله لا يعدمني الأنس طالعاً من أفقك، والدنيا تجري في وفقك، ولا زالت قداحك فائزة، وأحكامك جائزة، وحظوظك لكل أمنية حائزة»⁽¹⁰⁰⁾

ومن روائع رسائل الشكر المزاجية في النثر المغربي والأندلسي تلك الرسالة الوجيزة التي حررها الوزير الكاتب أبو عمر بن الباجي إلى ابن هود على الراجح⁽¹⁰¹⁾ معبراً في سطورها البليغة عما طوق عنقه من رفده الواسع «سيدي ومن أبقاه الله للكرم يتبوأ سطوته، والشرف يدرع برده، والعز يلبس سرباله، والفخر يسحب أذياله، بأي لسان — أعزك الله — أناجيلك على بعد الدار، وقد أحرست عن واجب الشكر لساني، وطمست على وجوه بياني، بما أضفيت من حلل برك التي أحجلتني وطوقتني من مننك التي الجمتني بالهدية السنية التي لا يزال الدهر ينثرها، وأيدي الثناء تنشرها، فكم من علق نفيس شافهني منها بلسان بغداد وعدن ولا حظني بمقلة مصر واليمن، وأيم الله لقد ابتسمت إليّ نجوم السماء، ودان لها تفويق كل روضة غناء، وتحدث بها الكرم المحض، وأشاد بذكرها الثناء الغض، وحق لهدية أهدتها أناملك المستهلة السحائب، وجادت بها راحتك الثرة المواهب، أن يعنو لها القمران، ويحاسن بها زماننا كل زمان، فلو أن البحر عاينها طامياً لما ساجلك، والغمام شاهداها هامياً لما طاولك»⁽¹⁰²⁾

(98) م.ن القسم 3 المجلد 2 : 80/800

(99) الذخيرة، القسم 3، المجلد 2 : 80/800

(100) م.ن القسم 3، المجلد 2 : 80/800

(101) لم يذكر ابن بسام المقصود بالخطاب، ولكنه أورد هذه الرسالة بعد رسالة كتبها الباجي إلى ابن هود.

(102) الذخيرة القسم 2 — المجلد 1 : 191، 192

وأنت ترى أن رسائل الشكر المزاجية تنحو في الغالب منحى الاختصار، وعدم الاتقال؛ فالعبارات فصيحة دالة، مأقى بها في مسرد خالٍ من البسط والتوسع وهو المذهب الذي دعا أبو هلال العسكري الكتاب إلى التزامه حيث قال «وسبيل مايكتب في باب الشكر ألا يقع فيه اسهاب، فإن اسهاب التابع في الشكر إذا رجع إلى خصوصيته نوع من الابرام والتثقل، ولايحسن منه أن يستعمل الاكثار من الثناء والدعاء أيضاً، فإن ذلك فعل الأبعد الذين لم تتقدم لهم وسائل من الخدمة، ومقدمات في الحرمة، أو تكون صناعتهم التكسب بتقريظ الملوك، وإطراء السلاطين، فلا يقبح اكثار الثناء من هؤلاء»⁽¹⁰³⁾.

ولابن دراج القسطلي من رسالة مزاجية إلى الأمير منذر بن يحيى ويمدحه ويظهر الولاء له «حياك بتحية الملك من أحيا بك دعوة الحق، وردك رداء الاعظام من أعلى بك لواء الاسلام، مجري الأقدار بإعلاء قدرك، ومصرف الليل والنهار باعزاز نصرك، ومظهر من أطاعك على من عصاك، ومدمر من عاداك بسيوف من والاك»⁽¹⁰⁴⁾.

ونلاحظ أن الكاتب يوظف في هذه الرسالة المدحية القصيرة اسم الأمير في إظهار شمائله، وماعرف به لدى الأصدقاء والأعداء من البشارة والندارة حيث قال «قد جعل الله أول أسمائك أولى بأعدائك، وأقرب اعتزائك صفواً لأولائك، ثم سما بك حاجب الشمس نوراً، وأنسا لهذا الأنس، ونفس حياه كل نفس»⁽¹⁰⁵⁾ وأختتم الرسالة بثلاثة أبيات من نظمه قال فيها :

ثم أحيت نحرهم يابن يحيى بسراجين نور دين ودنيا
وخلقت السحاب ظلاً وجوداً فوسقت الاسلام سقياً ورعياً
وتحليت من تجيب سناء كنت فيه للدين والملك محياً

ومن كتاب لابن دراج القسطلي لعله بعث به وكتبه إلى منذر بن يحيى، فقد أورده ابن بسام في دخيرته بعد رسالة ابن دراج إلى الأمير المذكور، وأشار إلى

(103) كتاب الصنائع : 157.

(104) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 64، 65

(105)

هذا الكتاب بقوله «ومن كتاب له» (106)

قال أبو عمر ابن دراج «واكرم بها أعراقاً سرت إليك وأخلاقاً نظمت عليك، وأعباء ملك حملت عاتقيك، وأعنة خيل أسلمت في يديك [فإليك أهل الدليل، وأرزمت الحمول]، ومن نذاك سقى الغليل، وشفى العليل، وفي ذراك برد المقيّل، وقصر الليل الطويل، وبِعلاك أمن الخائف، وعزّ الذليل، وبسناك هدى ابن السبيل سواء السبيل إلى الظل الظليل، والأمل المأمول فحبل الغريب موصول، وعذر المسيء مقبول، وخفاء الضيف محمول».

ثم يستطرد بعد أن أظهر مانشره الخليفة الممدوح من الهناء والإسعاد الاجتماعي في المجتمع الأندلسي، إلى ذكر ماعاينه الأديب من كرم الوفادة ووفرة الاغداق فيصور الحفاوة تصويراً يكاد يكون ناطقاً «فكيف بضيفك المجتاب إليك غَوْل القفر اللياب، وهول البحر ذي العباب، يهدي إليك لباب الألباب، ويتحفك بجواهر الآداب، متضائلاً في اسمال الاغتراب، مكفكفاً من عبرات الاكتئاب، يتسلى بسلام الحجاب، واستلام الأبواب، إلى أن أكرمته برفع الحجاب فيأروح ثنائيه بكم الأحساب، ويافوح رياضه بديم السحاب، وياطيب طوبى وحسن مآب لمن نضرت وأوتيت، ووصلت وأدנית مادعاك حتى لبيت، ولا استسقاك حتى سقيت، ثاني عطفه عن الشكوى إليك، ناكص طرفه عن الادلال عليك، علماً بأن الهلال ساع إلى الكمال، وأن البدر مؤد إلى الفجر، وأن انسجام القطر زعيم بابتسام الزهر» (107)

ثم أورد الكاتب بعد ذلك ثمانية أبيات. وعلى الرغم من تضمن هذه الرسالة المزاجية لبعض مظاهر التصوير الأدبي والبلاغي وبخاصة في خواتيمها، فإنه لا يخفى ماتوشحت به من جهامة وتكلف.

ولابن دراج رسالة أخرى على وزان الرسالتين المذكورتين امتدح فيها على بن حمود لما أحرزه من انتصارات حربية (108)

(106) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 65، 66

(107) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 65، 66

(108) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 64

وأخذت الرسالة المزوجة التحتية في عهد الموحدين طوابع الاغراق في كيل الأماديج للسلطين بنعوت دينية لانتخلو من التطرف العقدي على نحو ماكتبه أديهم محمد بن أبي إبراهيم إلى أميره الموحدي: «والرضا عن الامام المعصوم، المهدي المعلوم، القائم لإقامة الحق في المفروض والمسنون، ولصاحبه وخليفته أمير المؤمنين، المؤيد لإظهار أسرارہ وأنواره بأتم التأيد المضمون، وللإمام الأعديل، الخليفة الصالح المنصور بفضل الله عز وجل»⁽¹⁰⁹⁾ وهكذا يمضي المدح ذاهباً في مثل هذا الغلو مذهباً خارجاً على القصد؛ وهو ما عمد الكتاب فيما بعد هذا العهد إلى التخفيف من غلوائه — وبخاصة فيما يتصل بالمنحى الديني.

في التهئة بالفتح :

نطالع من الرسائل المزوجة في غرض التهئة بالفتح الرسالة البليغة التي كتبها الأديب أبو مروان ابن حيان يخاطب بها ابن عباد بظهوره على ابن ذي النون؛ وهي رسالة مطولة نجتزي منها بفقر، استهل ابن حيان رسالته بتعظيم شأن هذا الفتح الذي اشتهر به ابن عباد، واستنقص عقل خصمه المدحور وضعف تدبيره وسوء تصرفه، الذي أفضى به إلى الهزيمة أمام من مد له حبل الصفح والملاينة والتسامح «لو أن فتحاً اعتلى عن تهئة ممنوحة بارتفاع قدر أو جلالة صنع، أو فرط انتقام مستأصل، أو تنزل حكم من الرحمان فاصل، لكان متجه هذا لك على عدو أسود الكبد، مظاهر البغي على الحسد، طال والله ما استحيينه لا من خجل، وتنكبته لا عن وهل، فأبى له رأيہ الفائل، وجده العاشر، وحينه المجلوب، وحزبه المكبوب، إلا اكتساب العار، ومماتة محصد الأقدار، فجمع الجيش الألوف، وتجشم الشقة العنوف»⁽¹¹⁰⁾

وفي فصل من هذه الرسالة يلي ذلك الفصل المصور لفساد عقل خصم ابن عباد، يرسم أبو مروان صور المظاهرة والاحتشاد لحاكمه، وتظافر جهود أعوانه وأوليائه لنصرتہ، فيبلغ بيانه في هذه الرسالة المزوجة مرتقى عالياً حيث يقول «حتى ابتعتك امتعاضك تحت صدق العزيمة، ومهل الروية، وصواب التدبير، وتقدم الاستخارة، مستظهِراً منهن بعده ضربت عليه بالأسداد، وباعدته عن السداد،

(109) المن بالامامة على المستضعفين : 344

(110) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 1، المجلد 2 : 579، 580

وابتعثك تعالى للسمو إليه لما دنا منك قبل اكتمالك في الاحتشاد، وانتهاك في الاعداد، ويسرك لرميه ياهزغ الكنانة، وفطنة النجاة وطلعة السعادة الحاجب سراج الدولة سيد العرب، أنعم الله به عليك في من حضرك من خاصة الغلمان — لله درهم من حماة حقائق، ومدركي أوتار، ورخصة عار، اهتدوا بقمرهم الساري، وليتهم العادي، وحاميم الوافي العبادي، مقتفياً أثرك في محمود موافك⁽¹¹¹⁾

ثم خلع أبو مروان ابن حيان إلى امتداح هذا القائد المقتدى بأمره وحاكمه، وإلى إظهار قوة شوكته، وصلابة مرتته، ومافعله نزاله وضرايه في العدو من إذلال وقهر، مستنداً في بيانه على التصوير الاستعاري. «طرف الله عيون حسدتك فيه ومتك بما منحك من يمن طائره وسعده اللذين بهما انقض على عدوك انقضا الكوكب الساري، فخشف به وبجمعه أحفل ماكان في عديده، وأوثق ماهو بجنوده فطواه طي الرءاء، وغل أيدي كاته عن اعمال القنا وأرغى فوقهم سقب السماء فاقسمتهم أيدي الخوف بين حر الحديد وبرد الماء»⁽¹¹²⁾.

وللأديب أبي الفضل جعفر بن محمد بن شرف⁽¹¹³⁾ رسالة أنشأها في فتح بلنسية نورد منها قوله «وجاء الوعد الناجز ببلنسية تجذبها أعنة الأقدار، وتسوقها أحكام الجبار، فالآن قد نشر الميث من لحدته، وعاد الحسام إلى غمده، فسبحان من سبب ماسبب وأدب بالموعظة من أدب، فحصى الذلة فأزالها، وقدر العثرة فاقالها، وأعاد نعمة كان قد أذهب خضراءها، وأباد عضراءها»⁽¹¹⁴⁾.

كذلك كتب الوزير الفقيه أبو عبيد البكري المنعوت عند ابن بسام بأنه كان من أفقهم «آخر علماء الجزيرة بالزمان، وأولهم بالبراعة والاحسان، وأبعدهم في العلوم طلقاً، وانصعهم في المنثور والمنظوم أفقاً»⁽¹¹⁵⁾ رسالة في التهئة إلى حاكم اشبيلية المعتمد بن عباد بمناسبة الفتح الذي ثم له في سنة تسع وسبعين وأربعمئة

(111) الذخيرة القسم 1، المجلد 2 : 579، 580

(112) م.ن القسم 1، المجلد 2 : 579، 580

(113) م.ن القسم 3، المجلد 2 : 867

(114) م.ن القسم 3، المجلد 2 : 868

(115) الذخيرة القسم 2، المجلد 1 : 232

(1086) فقد دعا له في الديباجة بطول البقاء، بساخع اليمن، ثم خالص إلى ذكر الفتح الذي عظمه فجعله فتوحاً، وصور ما آستعدت به هذه الفتوح قلوب الاحياء، وما أحزنت بشائرها أفئدة الأعداء، فقد سر بها الزمان، وضاق بها الكفرة «فتوح أضحكت مبسم الدهر، وسفرت عن صفحة البشر، وردت ماضي العمر، واكبت وارى الكفر، وهزت أعطاف الأيام طرباً، وسقت أقداح السرور نخباً، وثنت آمال الشرك كذباً، وطوت أحشاء الطاغية رهباً، فذكرها زاد الراكب، وراحة اللاغب، ومتعة الحاضر، ونقله المسافر»⁽¹¹⁶⁾.

ورسالة البكري في التهئة بالفتح تتوشح بشيء من التطويل غير الممل، لذلك تقتصر منها على هذا المقطع الدال على فرح الكاتب بمحاسنه، وتجسيده للفوائد التي حناها الدين منه، والعوائد التي ظفر بها الأندلسيون والمسلمون من جرائه، عبر هذه العبارات والاسجاع المراوحة بين الطول والقصر فقد غدا الدين لهذا الفتح — كما ذكر «جديداً، والاسلام سعيداً، والزمان حميداً، وعمود الدين قائماً، وكتاب الله حاكماً، ودعوة الايمان منصوره، وعين الملك قريرة، فهناً الله مولانا وهناً هذه المنح الهية مطالعها، الشهية مواقعها، المشهورة آثارها، الماثورة أخبارها، ونصر الله أعلامه، ففي البر تحل وتعقد، وغضب حسامه فبالقسط يُسل ويغمد، وأيد مذاهبه فبالتحزم تُسدى وتلحم، وأمد كتابه ففي الله تسرج وتلجم»⁽¹¹⁷⁾.

ويميضي الخطاب في تصوير منافع الفتح وفوائده فيقول على سبيل التذكير المستفاد من الأسلوب الإنشائي المؤسس على الاستفهام «فكم فادح خطب كفاه، وظلام كرب جللاه، وميت حق أحياء، وحي باطل أرداه، وكم جاحم ضلالة أطفأ ناره، وناجم فتنة قلم أظفاره ومغلول أسنة أرهف شفاره، ومستباح حرمة حمى ذماره»⁽¹¹⁸⁾.

الاستصراخ والاستنجد :

جرت العادة أن تكون الرسائل في هذا الغرض رسائل ديوانية يرسل بها البلاط

(116) م.ن القسم 2، المجلد 1 : 235، 236

(117) الذخيرة القسم 2، المجلد 1 : 236

(118) م.ن القسم 2، المجلد 1 : 236

إلى البلاط، أو الحاكم إلى الحاكم⁽¹¹⁹⁾ ولكن يبدو أن ثمة رسائل مزاجية يبعثها بعض الأفراد والخاصة إلى بعض الحكام يستصرخونهم، ويستجدون بهم في دفع الملمات والكوارث التي تكرث الناس والأمة، ولم يصلنا من هذا اللون من الرسائل إلا عدد قليل، يكفي أن نمثل له برسالة واحدة هي رسالة الوزير الفقيه أبي حفص عمر بن الحسن الهوزني من أعلام أدباء عهد الطوائف التي رفعها إلى المعتضد بن عباد من مرسية.⁽¹²⁰⁾

استهل الهوزني رسالته بثلاثة أبيات مناسبة للغرض :

أعباد جلّ الرزء والقوم هجع على حالة من مثلها يتوقع
قلق كتابي من فراغك ساعة وإن طال فالموصوف للطول موضع
إذا لم أثبت الداء ربّ دوائه أضعت وأهل للملام المضيع
ثم خلاص إلى تصوير شدة النازلة، وعظم الخطب، الذي أوشك أن يزعر دعائم العقيدة في قالب قوي مسجوع متواز «وكتابي عن حالة يشيب لشهوها مفرق الوليد، كما يغبر لورودها وجه الصعيد، بدؤها ينسف الطريف والتالد، ويستأصل الوليد والوالد تذر النساء أيامي، والأطفال يتامي، فلا أئمة إذا لم تبق أنثى، ولا يتيم ولأطفال في قيد الأسرى بل تعم الجميع جماهاً فلا تخص، وتزدلف إليهم قدماً فلا تنكص، طمت حتى خيف على عروة الايمان الانقضا، وطمت حتى خشى على عمود الاسلام منها الانقضا، وسمت حتى توقع على جناح الدين الانهياض»⁽¹²¹⁾.

وقد صور بعد ذلك في فصل من هذه الرسالة المزاجية تقصير قومه في الاستعداد للمناجزة وملاقاة العدو، موضحاً مخالفتهم لنصوص القرآن الحكيم الداعية إلى أخذ الحذر والقوة، مؤكداً أنه لامنحاة لهم في هذه الحادثة المدممة سوى المعتضد بن عباد الذي يندبه، ويستصرخه لهذا المقام الذي قل فيه النصير يقول الوزير الفقيه أبو حفص عمر الهوزني «كأن الجميع في رقدة أهل الكهف،

(119) على نحو الرسائل التي كان يكتبها لسان الدين بن الخطيب على لسان البلاط النصري إلى البلاط المريني

(120) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 1 : 93 ومابعد.

(121) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 1 : 93

أو على وعد صادق من الصرف والكشف، وأنى لمثلها بالدفاع عن الحريم، ولما
نمثلة أدب العزيز الحكيم في قوله : «ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت
الأرض»⁽¹²²⁾ وقوله «هدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله
كثيراً، ولينصرن الله من ينصره»⁽¹²³⁾ ومن أين لنا دفعهم بالكفاية أو كيف، ولم
نمط إليهم الخوف ونساجلهم السيف، بل كما يرأب من صدوعهم ثلم، ولا دووي
من جراحهم كلم، ولارد في نخورهم سهم، إن حاربوا موضعاً أرسلناه، أو انتفوا
قطراً سوغناه، وإن هذا الأمر له مابعده إلا أن يسنى الله على يدك دفعه وحده :
فكم مثلها جواء نهنت فانت وناظرها من شدة النقع أرمد
فمرت تنادي الويل للقادح الصفا لبعض القلوب الصحرا وهي أجلد
وألقت ثناء كاللطائم نشره تبيد الليالي وهو غض يجرد
ويستطرد الكاتب بعد ذلك السياق إلى وصف دقيق عميق للحرب وأهوالها
ومرارتها، لكأنه أراد بذلك دعوة المعتضد الذي استصرخ به إلى تجهيز جيشه
وإعداده إذا أراد نجدة قومه، وتحذيره ضمناً من تهوين أمر العدو الذي سوف
يلاقيه، لقد أثرى الأديب الهوزني تصويره للموقف بما شبه فيه من الخيال
التفسيري، المعتمد على التشبيهات والاستعارات، يقول في هذا الفصل واصفاً
الحرب «والحرب في اجتلائها حسناء عروس، تطبى الأغمار بزتها وفي بنائها شمطاء
عبوس تختلي الأعمار عزتها، فالأقل للهبتها وارد، والأكثر عن شهبها حائد، فأخلف
بمحييد عن مكانها، وعزلة في ميدانها، فوقوده شكة السلاح، وفرندها مساقط
الأشباح، وقتارها متصاعد الأرواح، فإن عسعس ليلها مدة من الانصرام، أو
انبحس وبلها ساعة الانسجام، فيومها غسق يرد الطرف كليلاً، ونبها صيب يزيد
الجوف غليلاً»⁽¹²⁴⁾.

وهذه الرسالة المزوجة مطولة في موضوعها، وقد ساق منها ابن بسام في
الذخيرة أكثر من خمسة فصول، مجتزئاً بها عن باقيها.

(122) الآية 251 من سورة البقرة.

(123) الآية 40 من سورة الحج

(124) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 83

في التعزية والمؤاساة :

وفي هذه الرسائل أشترك مع الرسائل الديوانية ومع الرسائل الاخوانية في إظهار العواطف الانسانية، والأحاسيس نحو المعزى في فقدان المعزى به، وإذا كانت بعض هذه الرسائل المزوجة قد لا تخلو من صبغة المجاملة والتزلف لبعض الحاكمين المنكوبين بفقد إغرائهم طمعاً وانتهازاً للفرصة فإن بعضها الآخر ينم — بسبب ما استحكم بين بعض الخاصة والحكام من وشائج — عن صدق عاطفي وشعوري في تصوير الآلام والمواجه، حتى توشك كلماتهم أن تكون رسائل إخوانية وجدانية، تتلاشى فيها المجاملة والمداهنة وتبرز في أعطافها المودة والموعظة الحسنة، وتذكير النفوس بهادم اللذات والنشور :

ومن أصبح ماثلاً به لهذه الرسائل المزوجة التي تجلو هذا الطابع رسالة الوزير الكاتب أبي عمر بن الباجي المنعوت بأنه «من بلغاء الكتاب»⁽¹²⁵⁾ إلى حاكمه ابن أبي عامر في التعزية بوفاة ابنه المعتز فقد صور الكاتب رزية ابن أبي عامر في فقد ولده بأنها رزيته مما يدل على استحكام صلة المحكوم بالحاكم قال «بأي لسان — أيدك الله — أخاطبك مذكراً أو بأي مقال ألاطفك مصبراً، وقد أذهلتني نجاة الخطب، وتركتني طائر القلب واللب، وقد رماني ساعد الزمان حين رماك، وأصماني سهمه كما أصماك، وثارَت إليّ فجائعه من حيث ثارت إليك، ودارت عليّ وقائعه من حيث دارت عليك، ولو كان ما طالعني خطره حلم، لكفى به داعية بتّ وألم، فكيف إذا كان يقيناً يقطع أمل المؤمل، ويبتل رجاء المرتجي المتعلل»⁽¹²⁶⁾.

فالباجي يفصح — كما رأيت — عن صلة قوية تربطه بأمره ابن أبي عامر، ويدل على علاقة متينة تعلق بها الكاتب والأمير، يؤكد أنها أن ابن أبي عامر نفسه هو الذي أخبره بمصابه في رسالة مزوجة كانت هذه الرسالة المزوجة رداً عليها يقول الباجي «وورد كتابك الجليل ناطقاً بلسان الزرية، مقصداً شهيم الفجيعة في المعتز بالله، ابنك ومعتمدي — كان — فإننا لله أي رزء مأفطعه في القلوب،

(125) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 186

(126) الذخيرة، القسم 2 : المجلد 1 : 189، 190

وأي خطب ما أشنعه في الخطوب، وأي مصاب ما أحقه بالأسى، ونبذ الأسى لولا أمر الله تعالى، ولا أحد — أيك الله — لهذه الفادحة قدراً، ولأقيس بها أمراً، ولا أكاد أقول في مثلها صبراً، فإنها سالبة الأذهان، وجامعة الأحزان، وخبيثة الحدثان، وكبيرة نوائب الزمان» (127)

ويبدو أن هذه الرسالة كانت بحكم تلك الصلة رسالة مطولة مسهية، وقد جاء في فصل منها ماتفرضه الحادثة الفاجعة من واجب التذكير، وتخفيف شدة المصيبة بالتأسى واللفت إلى حقيقة الوجود الزائلة، يقول الكاتب أبو عمرو الباجي «ونحن مأمور فينا، ومحكوم علينا، بملكننا خير المالكين، وبحكم فينا أعدل الحاكمين، ولو شاء الله لم يخلقنا فضلاً عمن خلق مناولنا، وقد أنعم الله عليك بنعمي متعك بها ماشاء، ثم صنع في بعض ماشاء، فإن تقابل بالاحتساب قدره النازل، وبالتفويض قضاءه العادل، فاحر بمجزئك أن يعود سروراً، وبصدعك أن يكون بثواب الله مجوراً» (128)

وقد أورد ابن بسام لهذا الكاتب الذي نعت به بالبلاغة رسالة مزاجية أخرى في التعزية، تتسم كسابقتها بصدق العاطفة، وقوة العبارة بيد أنه لم يذكر الحاكم المرسل إليه والراجع أنها إلى ابن أبي عامر في فقيده المذكور، أو في غيره فقد صور في مطلع فداحة الفقد «كتابي عن نفس مستطارة بلوعتها، وكبد مذابة بروعتها، وعن قلب شعاره برّج الجوى، وأعشاره نهب الأسى، تفجعاً لما فجعك، واشتراكاً في عظيم المصاب معك، وأسفاً على من فقدناه فقدان السمع والبصر، ورمينا فيه بأفطع الحوادث والغير، فإننا لله وإننا إليه راجعون به يعتصم العارفون، وإلى حقيقتها يرجع المسلمون» (129)

واستطرد كما استطرد في كتاب التعزية السابق إلى أنه أشعر بالخطب برسالة أرسلها إليه المعزى، فأثار كوامن حزنه وشجنه، وأصبح في أعماقه الألم والأسى، بيد أنه لم ينس أن يذكر نفسه والمعزى بما ينبغي أن يتحلى به المؤمن عند حلول المصيبة، جاعلاً من المخاطب — جرياً على عادة الخطاب في هذا الغرض — محلاً

(127) م.ن : 189

(128) الذخيرة القسم 2، المجلد 1 : 190

(129) م.ن : 190

للافتداء والاهتداء ليكون ذلك أبلغ في الاقتناع بملازمة الصبر يقول الباجي في هذه الرسالة المزوجة «وان كتابك ورد منبئاً عن صورة حالك وتوفية رزئك حقه من الأسف وإعطاء مصابك بقدره من اللهف، فسدد على نفسي فاديتك — ثانياً الصبر، ووقع منها موقع الهشيم من الجمر، ولعمر الله انه الرزء [فليس كمثله الارزاء إلي] يحسن فيها العزاء، وانك بالبث والحزن لحقيق، ثم إنك بالصبر والاحتساب الخلق، ولولا أنني أثق برجوعك إليه، وتأيد الله تعالى لك في الاحتمال عليه، لسلكت في الذكرى طريق المحتشد، وأنفذت فيها وسع المجتهد على أنني باستهدائها جدير، وإلى سماعها فقير، وما اقتباسي إلا منك، ولا اقتدائي إلا بك، جعلك الله في تلقي هذا الرزء، وتحمل هذا العبء قدوة رشد للجازعين، واسوة هدى للغافلين» (130).

وللكاتب الشهير أبي عبد الله محمد بن أبي الخصال رسالة في التعزية إلى أمير لم يسمه ابن بسام، ولكن مطلع رسالته تجعلنا على يقين بأنها تندرج ضمن مأسميناه الرسائل المزوجة فقد جاء في الفاتحة قوله «أطال الله بقاء الأمير مؤيداً باعتزامه، مسددة إلى أغراضه سهامه، نائمة عنه النوب، ولازالت الرزايا تخطاه، والحوادث تهابه وتتحاماه» (131) ثم أعاد ما يشير إلى مخاطبته أميره معزياً، ومذكراً بالأجر في الصبر، والثناء على بلائه في الجهاد بقوله «الأمير الجليل — أيده الله فمن آتاه الله أجره مرتين، وجمع له بين الدارين : جهاد في سبيله مبرور، وأجر بجميل صبره موفور ومثله تقلد نجاد السعد مثنى، ووردت عليه الصالحات مثنى، فكل له في كليهما غابط، وكلتا يديه باسط، في انفساح عمره، وانشراف صدره، وتأيد صبره وما الأم دهر تحاماه، ولا ألم رزء تخطاه» (132).

وإذا كان ابن أبي الخصال قد نحا في الرسالة الأولى منحى القصر، وآثر عدم البسط، فإنه في رسالة أخرى يطالعنا ببعض التطويل، كما يفيدنا في ختامها بما يدل على أنها رسالة مزوجة كتبت إلى أحد الحاكمين ممن كانت تربطه بهم صلة، من

(130) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 190، 191

(131) م.ن، القسم 3، المجلد 3 : 798

(132) م.ن، القسم 3، المجلد 3 : 798

وفاة أخته قال ابن بسام «وله من أخرى»⁽¹³³⁾

إني أعزبك لا أني على ثقة من البقاء ولكن سنة الدين
فما المعزى بيباق بعد صاحبه ولا المعزى وإن عاشا إلى حين

يجيء بعد ذلك الشاهد سياق الخطاب في المؤاساة «كتبته وقد دهم من المصاب
بالأخت البرة — كرم الله مثواها ومنقلبها، ورفع في جناته درجاتها ورتبها، وألفح
الأكباد حره، وصدع الفؤاد ذكره، ولما غار الحزن وأنجد وصوب الوجد وصعد،
أهاب داعي النهي فلبيت، وصدع زاجر الحلم فأنشيت، وما الجزع مما لا يطفأ ولا
يعاف مالا بد من شربه، ويشفق من قرب إلى تربه، هذا وللسلوان مذاهب لا
تذهب على ذي نظر، ولا تغيب على ذي تأمل وتدبر، أولها التسليم للقدر المحتوم،
والثقة بالعوض الكريم، إلى مالا يخفى موضعه، ولا يجهل من النفوس موقعه»

ومضى ابن أبي الخصال في ختام رسالته المزاجية في التعزية في جلب ما يسلى
حاكمه الحزين، واستدعاء المواعظ المؤكدة على التصبر، ونبذ الجزع. مختتما خطابه
بالدعاء «والله يجعلها آخر الرزايا، ويحرس الأولياء والولايا بمنه»⁽¹³⁴⁾.

على أن المتأمل في خطاب هذه الرسالة المزاجية، يستشف من سياقها أن
الكاتب إنما كتبها على سبيل المجاملة وبداعي الخدمة فهي ناضية العاطفة، لاتنم
على صلة روحية ونفسية بين ابن أبي الخصال وحاكمه؛ فقد بدا فيها ابن الخصال
كالخادم الذي أملت عليه الوظيفة مؤاساة مخدومه؛ فصور هول الفجيعة التي لم
يحسها، ثم دعاه إلى الصبر الجميل، والتأسي في ملاقاتها.

وفي آثار لسان الدين رسالة مزاجية في التعزية، رفعها إلى الوزير المتغلب عبد
الله بن عمر بن علي بمناسبة وفاة أخيه عبد العزيز⁽¹³⁵⁾ وهي رسالة مطولة تغلب
عليها الصنعة والسجع، ولكن سطورها الصناعية لم تخف عواطف الكاتب نحو
المعزى والمعزى به مثل قوله «وأنا لذيق الفراق، الذي لا يفوق بألف راق، وجريج
سهم البين، ومحارب سهم العيون الجارية بدمع العين، نقصد أنيس سدّ على مضض

(133) الذخيرة القسم 3، المجلد 2 : 798 ، 799

(134) م.ن، القسم 3، المجلد 2 : 798 ، 799

(135) ريحانة الكتاب 2 : 107

النكبة ! وتنحى ليث الخطب عن فريستي بعد صدق الوثبة، وأنسني في الاغتراب، وصحبني إلى منقطع التراب، وكفل أصاغري خير الكفالة، وعاملني من حسن العشرة بما سجل عقد الوكالة، انتزعه الدهر من يدي حيث لا أهل ولا وطن، والاغتراب قد ألقى بعطن وذات اليد يعلم حالها من يعلم ما ظهر وما بطن»⁽¹³⁶⁾ فأنت تلحظ كيف جعل ابن الخطيب مناسبة الوفاة، والتعزية في المصاب سبيلاً لتصوير نكبته بفقد الفقيد، ومسلكاً لتعداد أياديه في الإقامة والسفر، وكيف أبان شدة النكبة برحيله، بل أبدى — كعادته في الرسائل المزاجية — الشكوى من الزمان، وضيق ذات اليد لهذا الوزير المتغلب.

الرسائل الزهرية :

وهو موضوع طريف من موضوعات الرسائل المزاجية التحتية كان يكتبه الأدباء وكبار الكتاب على ألسنة الزهور على مختلف ألوانها وزوائجها، ويقيمون فيها مناظرات بينها، إذ يجعلون كل زهر يتباهى بمحاسنه ولونه وعبقه، ويقيم الحجج على بهائه وشذاه وقيمه في نواظر الناس والوجود، وقد تفنن أدباء الأندلس بخاصة في هذه الرسائل الزهرية، وأبدعوا فيها أبما إبداع، ووجهوها إلى حكامهم وسلاطينهم لامتعهم وإظهار براعتهم بين أيديهم. فقد كان الوزير الجزيري «يخاطب سلطانه المنصور بلسان أزهار رياضه التي توافق أسماء كرائمه وعقائله كاسم نرجس العامرية، أو بهار العامرية، أو بنفسج العامرية»⁽¹³⁷⁾.

ومن ذلك ما كتبه أبو الوليد إسماعيل الملقب بحبيب⁽¹³⁸⁾ مخاطباً ابن جهور في تفضيل الورد في قالب حكائي ممتع، صور فيه مجلساً زهرياً حضره طائفة من الزهور، وقد سلموا فيه بتقديم الورد، وقام كل نوع منه بتقديم البيعة له، فهو — كما يروي ابن برد — على لسان الحضور «الأكرم حسباً، والأشرف زمناً، إن فقد عينه لم يفقد أثره، أو غاب شخصه لم يغب عرفه، وهو أحمر والحمرة لون الدم، والدم صديق الروح، وهو كالياقوت المنضد، في أطباق الزبرجد، وعليها

(136) ريحانة الكتاب 2 : 108

(137) الأدب العربي في الأندلس : 88

(138) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 127

فرائد العسجد، وأما الأشعار فبمحاسنه حسنت، وباعتدال جماله وزنت» (139).

وقال في فصل آخر من هذه الرسالة الطريفة تؤثر نقله لبيان موقع الطرافة واللفظ في المضمون من فن الرسالة المزوجة، ولما اشتمل عليه من الاطار القصصي، والخيال الابتكاري الذي يعز على غير الأديب الخلاق، قال آبن برد وكأنه يخاطب سلطانه ويطرفه بجوار الأزاهير وتناصفهم «وكان ممن حضر هذا المجلس من رؤساء النوار والأزهار النرجس الأصفر، والبهار والبنفسج والخيري التمام. فقال النرجس الأصفر :

والذي مهد لي حجر الثرى، وأرضعني ثدي الحيا، لقد جئت بها أوضح من لبة الصباح، وأسطع من لسان المصباح، ولقد كنت أسر من التعبد له، والشغف به، والأسف على تعاقب الموت دون لقائه ما أنحل جسمي، ومكن سقمي، وإذا قد أمكن البوح بالشكوى فقد خف ثقل البلوى.

ثم قام البنفسج فقال : على الخير سقطت، أنا والله المتعبد له، والداعي إليه، المشغوف به، وكفى مابوجهي من ندوب، ولكن في التأسي بك أنس.

ثم قال البهار فقال : لانتظران إلى غضارة منبتي، ونضارة ورقي ورقتي، وانظروا إليّ وقد صرت حدقة باهتة تشير إليه، وعيناً شاخصة تندى بكاء عليه :

ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقتلت نفسي

ثم قام الخيري فقال : والذي أعطاه الفضل دوني، ومد له بالبيعة يميني ما اجترأت قط اجلالاً له، واستحياءً منه، على أن أتنفس نهاراً، أو أساعد في لذة صديقاً أو جاراً، فلذلك جعلت الليل سترأ، واتخذت جوانحه كناً» (140)

كذلك خاطب الأديب أبو الوليد إسماعيل بن محمد الملقب بحبيب سلطانه المعتضد برسالة مزوجة طريفة على وزان الأولى، نقض فيها بيعة الزهور الأولى في رسالة ابن برد، وحكم للبهار بالتقديم، نجتزي من حججه فيها بقوله «فكبت إليّ الأقحوان والخيري الأصفر كتاباً قالت فيه : لو استحق الورد امامة واستوجب خلافة لبادرتها آباؤنا، ولعقدها أوائلنا، التي لم تزل تجاوره في مكانه، وتحيى معه

(139) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 128

(140) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم 2، المجلد 1 : 129

في أوانه، ولاندرى لأي شيء أوجبت تقديمه، ورأت تأهيله بما غيره أشكل له وأحق به، وهو نور البهار، البادي فضله بدو النهار، والذي لم يزل عند علماء الشعراء، وحكماء البلغاء مشبهاً بالعيون التي لا يحول نظرها، ولا يحور حورها ⁽¹⁴¹⁾إلخ

وقد ساق ابن بسام رسالة مزاجية في هذا الغرض كتبها الفقيه الأديب أبو عمر الباجي إلى المقتدر بن هود على لسان زهر البهار، يدلنا نسقها الأدبي والتصوير على مدى تأثير البيئة الأندلسية السايية على أهلها، وعلى المقدار الذي بلغوه في الانجذاب إليها والانفعال معها، يقول الباجي في مطلع الرسالة على لسان البهار «أطال الله بقاء المقتدر بالله، مولاي وسيدي ومعلّي حالي، ومقيم أودي وأعاذني من خيبة العناء وعصمني معه من إخفاق الرجاء، ولا أشمت بي عدواً من الرياض يناصبني، وحاسداً من النواوير يراقبني، وقد علم الورد موقع إمارتي، وغنى بلطيف إيمائي عن عبارتي، وانها تحية الزهر حياك بها، وخبيثة ذخرها لك وأهلك لها، وقد أتيت في أواني، وحضرت وغاب أقراني، ولم أخل من خدمتك رتبتي ومكاني، ولم أعر من الحضور بين يديك نوبتي وزماني» ⁽¹⁴²⁾

إن الأديب أبا عمر الباجي — كمن عالج هذا الغرض قبله — يبعث في الطبيعة الحياة، ويحرك في الأزاهير الأحاسيس والخوارج، ويسمعنا أصوات ألسنتها الناعمة في المخاصمة والمناجاة، في خيال ابتكاري يحمل المتلقي على الافتتان بمقدرة المنشئين، ثم يتصل الخطاب في فصل آخر من هذه الرسالة المزاجية، فيحمل البهار في شيء من الرمزية المحببة على الدنو من المقتدر بن هود، وانطاقه برفيع البيان في حضرته حيث يقول : «فهل لمولاي أن يحسن إليّ صنيعاً ويكرم النور جميعاً، ويدنيني فارقي إلى أختي الثريا سريعاً، في مجلس قد أخلصته سحائبه، وأفرغت الحسن عليه والطيب ضرائبه، وجهك بدره، وعزتك فجره، وأخلاقك زهره، وثناؤك دره وعطره، وتعمل في أمر الدنيا رأيك، وتترك الهموم حيث تركها الناس قبلك، ولو صلح الكمد لأحد لكنت أنا أحق من لزمه، وأثبت عليه قدمه، لأني سريع الذبول،

(141) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2، المجلد 1 : 131

(142) م.ن في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2، المجلد 1 : 194، 195

وشيك الأفول، لا يصحبنى الظهور إلا قليلا ولا أمنح من متاع السرور إلا تعليلا، غير أنني مغتنم لساعاتي، أخذ من الأنس بقدر استطاعاتي وقديماً أكرمني مولاي فلاهني، ووصلني فلا يصرمني، ومنحني فلا يحرمني⁽¹⁴³⁾.

لاتهني بعدما أكرمتني فشديد عادة منتزعه
وتتساءل هنا ألا تمثل هذه الرسائل المزوجة في الزهريات مذهباً رمزياً التجأ
إليه الكتاب المغاربة والأدباء الأندلسيون بخاصة في إظهار قيمتهم لدى الحاكمين،
والتدليل على تفوقهم على من يماثلهم في المنزلة، أو التلويح بما لقيه بعضهم من
إهمال ؟

التشكيل الفني في الرسالة المزوجة :

أ) البناء الخارجي :

تلتزم الرسالة الديوانية في العصور الإسلامية القديمة — غالباً — بنائية وهيكلية
تعارف عليها الكتاب والمنشئون، من حيث البداية بمخاطبة المقام المتلقي، وإضفاء
النوع الكريمة عليه، ثم إهداء السلام إليه، وذكر مكان الديوان والحضرة أو
البلدة، ثم التفنن في التحميدات المقرونة بالبعدية، والنفاذ بعد ذلك إلى ذكر الغرض
المراد عرضه والتوسع فيه، واختتام الرسالة بالدعاء، وأحياناً التذييل بالتاريخ الذي
حررت فيه.

وهذا البناء الخارجي هو مانطالعه لدى جل الكتاب المشاركة والمغاربة في صياغة
الرسالة الديوانية، أما الرسالة الاخوانية الوجدانية فلا تتقيد بشيء من تلك التقاليد
الملتزمة في نظيرتها، بل هي أقرب إلى التلقائية والتحرر في الخطاب.

وعلى الرغم من صدور الرسائل المزوجة الفوقية من الدواوين والبلاطات
السلطانية، فإن الملاحظ على أنساقها فيما انتهى إلينا من نماذجها القديمة في عصر
الطوائف والمرابطين، وما قبله أنها لا تلتزم بتلك الضوابط والتقاليد المعهودة في
الرسائل الديوانية، فقد جاءت في جلها، إن لم نقل كلها متحررة من تلك
المواضعات، قريبة في بنائها الخارجي من شكل الرسائل الاخوانية، ولسنا ندري

(143) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 2، المجلد 1 : 195

هل كان هذا المظهر البنائي المتحرر يمثل مذهب أصحابها الحقيقي في عدم التصنع، والقرب بالرسالة المزوجة الفوقية من الرسالة الاخوانية، أو أنه كان نتاج تصرف رواة الأدب ومؤرخيه في إطار ما عرفوا به من الحذف والتصرف والاختصار، على نحو ماأشرنا إليه في المنهج الذي اختطه ابن بسام لنفسه في كتاب الذخيرة، الذي احتفظ لنا فيه بكثير من النصوص المتصرف فيها بالحذف. وأياً ماكان الأمر فقد جاءت الرسالة المزوجة الفوقية القديمة في التراث المغربي والأندلسي تشبه الرسالة الديوانية من حيث صدور كل منهما عن السلطان أو الحاكم، ولكنها تختلف اختلافاً بيناً من حيث المظهر البنائي الخارجي المعهود في الرسائل الديوانية، إذ تدنو الرسائل المزوجة في تلك في العهود من الرسائل الأهلية والاخوانية في مجلس التلقائية، وعدم مراعاة الشروط المقررة.

ولكن الرسائل المزوجة المتأخرة تنحو — بدءاً من العهد الموحيدي ثم العهد النصري في غرناطة، والمريني في فاس، والزباني في بجاية وتلمسان، وانتهاء بعهد الدولة السعيدية — منحى تقترب فيه من جديد من البنائية الملتزمة في هيكلية الرسائل الديوانية.

على أن النهج المسلم به للرسالة المزوجة في العهود القديمة والأخيرة التزامها في نسقيها الفوقي والتحتي بالأصول التي لاتعدى من الاشتراك فيها في بنائية الخطاب الرفيع كإبداء الاحترام لذات المخاطب سواء أكان حاكماً أو محكوماً — في غير المقامات التي تدعو إلى اللوم والتعنيف — كما أن أنصباء الرسائل المزوجة (الفوقية والتحتية) في الاحترام والتشريف تتفاوت تفاوتاً بيناً كسائر الرسائل الأخرى إذ يميل بعضها إلى الاسهاب في ذكر النعوت، والمبالغة في الوصف كما يميل بعضها إلى الاعتدال، بل إلى اطراح هذا التمجيد في بعض الأحيان، ليخلص مباشرة إلى ذكر الغرض، كما تشترك معها في كثير من الأحيان في اعتماد الفواتح القوية الهيئة لذهن المخاطب لتلقي وقبول مايراد إشعاره وإعلامه به، وطلب تعاطفه معه، أو المبادرة إلى تحقيقه، وغير ذلك من مواضع الاتفاق بين الرسائل المزوجة الفوقية، والرسائل المزوجة التحتية مع سائر الرسائل الأخرى.

ومن الملاحظ أيضاً على البناء الخارجي لفن الرسالة المزوجة الفوقية بعد تلك العصور المذكورة آنفاً — عودتها — من خلال قراءة نماذجها المثبتة في كتاب

رسائل ديوانية من سبته في العهد العزفي التي كتبها الأديب خلف الغافقي القيتوري في القرن السابع وماورد في كتاب نفاضة الجراب، وكتاب ربحانة الكتاب اللذين كتبهما أديب العدوتين الأندلسية والمغربية محمد لسان الدين بن الخطيب في القرن الثامن. وما جاء في كتاب رسائل سعدية الذي اشترك في كتابته في القرن العاشر وما بعده عدد من الكتاب — أقول من الملاحظ أخذ هذه الرسائل المزوجة الفوقية بالتقاليد المعروفة في بنائية الرسالة الديوانية، وفاق ما ذكرناه سابقاً وبذلك اقتربت هذه الرسائل المزوجة الفوقية كثيراً — خلال هذه العصور — من هيكلية الرسائل السلطانية؛ وابتعدت شيئاً ما عن نبائية الرسائل الإخوانية غير المتقيدة بتلك الضوابط الصارمة.

ويكفي أن نشير هنا إلى مظهر واحد من مظاهر البناء الخارجي للرسالة المزوجة (الفوقية والتحتية) يجمع بينهما في الالتزام، وقوة التأثير وهو الاستهلال فيهما أو الفواتح القوية في أنساقهما.

فمن الفواتح القوية التي تمثل بها للرسائل الفوقية ما جاء في رسالة محمد الغني بالله إلى الولي الزاهد وانزمار ابن الشيخ أبي زيان السويدي يدعو إلى ترك فريضة الحج، والانخراط معه في فريضة الجهاد، قال بعد الديباجة «وإلى هذا أيها الولي في الله الذي هو بركة المغرب المشار إليها بالبنان، وواحدة في رفعة الشأن، المؤثر ما عند الله على الزخرف الفتان، المتقلل من المتاع الفان، المستشرف إلى مقام العرفان من درج الاسلام والإيمان والاحسان، فإننا لما نؤثره من بر كم الذي نعهده من الأمير الأكيد، ونضمه من ودم الذي نخله محل الكنز العتيد، ونلتمسه من دعائك التماس العدة والعديد، لانزال نسأل عن أحوالكم التي ترقى في أطوار السعادة، ووصلت جناب الحق بهجر العادة، وألقت إلى يد التسليم لله والتوكل عليه بالمقادة» (144).

ومن الفواتح القوية المؤثرة في الرسائل المزوجة التحتية ما حيره لسان الدين بن الخطيب في مطلع رسالة خاطب بها سلطانه محمد الغني بالله بمناسبة عودته إلى مملكته بعد مدة النفي في العدو المغربية «مولاي الذي شأنه عجب، والإيمان

بعناية الله به قد وجب، وعزه أظهره من برداء العزة احتجب، إذا كانت الغاية لا تدرك، فالأولى أن تسلم وترتك، ومنة الله عليك ليس مما يشرح، قد عقل العقل فيما يرح، وقيد النسان فما يرتع في مجال العبارة ولا يشرح، اللهم ألهمنا على هذه النعمة شكراً ترضاه، وإمداداً من لدنك تتقاضاه يا الله يا الله» (145)

وآبن الخطيب — كما تفصح رسائله المزاجية وغيرها شديد العناية بفوائدها التي يبالغ خلالها في التنويه بمكانة السلطان المخاطب ويكثر من الدعاء له ولدولته، ولبقاء ملكه على نحو ما تقدم في الرسالة المتقدمة، أو الرسالة الأخرى التي بعث بها إلى السلطان المذكور حينما استجاب لطلبته، فقد رعى فيها المقام، وأطال الدعاء في عبارات رشيقة مستملحة مفتوحة بقوله المألوف «مولاي خليفة الله بحق، وكبر ملوك الأرض حجة، ومعدن الشفقة والحرمة بيرهان وحكمة — أبقاكم الله على الدرجة في المنعمين، وافر الحظ عند جزاء المحسنين، وأراكم ثمرة برأيكم في البنين، وصنع لكم في عدوكم الصنع الذي لا يقف عند معتاد، وأذاق العذاب الأليم من أراد متابعتكم بالحداد». ثم يعمد إلى إظهار الولاء بإبداء ما يشير إلى خضوعه ومسكنته — كما جرت عادة الخطاب في الرسائل المزاجية التحية «عبدكم الذي ملككم رفته وآوئتم عزبته، وسترتم أهله وولده، وأسنيتم رزقه، وجبرتم قلبه، يقبل موطىء الأخص الكريم من رجلكم الطاهرة، المستوجبة بفضل الله لموقف النصر، الفارعة هضبة العز، المعملة الخطو في مجال السعد، وميسر الحظ فلان».

وشبيه بما تقدم قول هذا الوزير مهنتاً للسلطان المريني أبا سالم بمناسبة فتحه تلمسان، حيث قال في الفاتحة البديعة «مولاي فتاح الأقطار والأمصار، فائدة الأزمان والاعصار، أثير هبات الله الآمنة من الاعتصار قدوة أولى الأيدي والأبصار، ناصر الحق عند قعود الأنصار مستصرخ الملك الغريب من وراء البحار، مصداق دعاء الأب المولى في الأصائل والأبكار — أبقاكم الله لاتقف إياتكم عند حد، ولا تحصى فتوحات الله عليكم بعد، ولا تفيق أعداؤكم من كد، ميسراً على مقامكم ما عسر على كل أب كريم وجد، عبدكم الذي خلص ابريز عبوديته للملك

ملككم المنصور، المعترف لأدنى رحمة من رحمتكم بالعجز عن شكرها
والقصور»⁽¹⁴⁸⁾

وقد يعمد كتاب الرسالة الثرية المزاجية إلى التصوير والمبالغة في التخيل ليكون
قولهم فيها أدعى إلى التأثير في النفوس المتلقية وأبلغ في آداء المعاني والفكرات،
كقول الأديب ابن طاهر في مخاطبة ابن عباد «الآن سفرت من الأيام الحدود،
واهتز من غصتها الأملود، ووثقت نفوس بالنجاح، ودنا غمامها المطلوب حتى
كاد يدرك بالراح، لما أتت البشرى عن مولاي باقترابه، وتعلقت الدنيا بأثوابه،
ولاذ به الاسلام، وعزَّ جانبه المستضام، ومازلت أترقب الزمان أن يخطرني بباله،
ويعرضني على اهتاله فإذا به على ازوراره، لايبالي من صلى بناره، فكيف أذم
الزمان ومولاي فيه، وهو تابع أوامره ونواهيه، لازال جده مقبلاً، وسعده متصلاً
ماصدع الفجر، وطلع البدر»⁽¹⁴⁹⁾

البناء الداخلي :

أ) الألفاظ والتعابير :

اتسمت الرسائل المزاجية الفوقية والتحتية من خلال عرض النماذج المختلفة في
شتى الأغراض، المكتوبة في عصور متباينة، بالسهولة والوضوح والكشف عن
معانيها، وجنوحها إلى المسلك السهل في التعبير، والناظر فيما أوردناه منها يتحقق
من هذا الحكم، حيث جاءت الكلمات والتعابير في الألفاظ ناصعة مشرقة دالة
على المضامين، بعيدة عن الاغراب.

وربما عمد بعض الكتاب في مواضع من رسائلهم المزاجية — كما تبين — إلى
نخل رسائلهم ببعض الألفاظ الحوشية المعجمية في غير إكثار عملاً بمذهب بعض
النقاد الذين يبيحون للكاتب أن يذهب هذا المذهب، ليدل على سعة حفظه،
وضخامة مخزونه من العربية وتعايرها، مثل ماخاطب به الأديب أبو محمد بن مالك
ابن صمادح في مقامة أو رسالة مزاجية، وصفها ابن بسام بأنها تعرب عن حفظ

(148) ريحانة الكتاب 2 : 89

(149) الذخيرة، القسم 3، المجلد 1 : 45، 46

كثير⁽¹⁵⁰⁾ يقول في فصل منها في وصف يوم متقلب الأحوال غير صحو.
«لاتسمع إلا همهمة وصهيلاً وقعقة وصليلاً، فخلت الأرض تميل مميلاً،
والجبال تكون كثيباً مهيباً، لاتعلم لأصوات تلك الغمام، وضوضاء تلك
الهامهم، من وهواه صهيل، ودرداب طول، أزيز ليوث بآجام، أم قعقة رعد
في ازدهام غمام، فتزاحم في الأفق الهميم والهديد، وتلاطم في الجوّ النسيم والوئيد،
فكادت الدنيا بنا تميد، لاتبصر غير ململمة جأواء، وموارة شهباء، قد ضعضعت
التلال، ودكدكت القلال»⁽¹⁵¹⁾

فظاهر من النسق السابق أن الأديب ابن مالك أراد من عمله فيه إظهار سعة
حفظه، وشدة تمكنه من اللغة، وتصرفه في معجمها.

وفي الحق أن هذا النسق قليل الاستخدام في الرسائل المزاجية، وأن ما يأتي من
اغرابه في سياقاتها إنما يأتي محصوراً ضمن عدد من الكلمات الغامضة التي يكشف
السياق معناها؛ على خلاف هذا الحشد الذي تعجب به هذه الرسالة في فصولها
المتعاضلة.

ولم نجد من الرسائل المزاجية إلا رسالة مزاجية تحية أخذت بلزوم مالايلزم
في التقيد بجعل الكلمات التي تضمنتها الرسالة مشتملة على حرف مكرر في كل
كلمة منها، وهي الرسالة السينية التي كتبها لسان الدين بن الخطيب من سبته
إلى السلطان المريني أبي فارس، والتي أدار وأجال حرف السين في جميع ألفاظها
معارضاً بذلك المقامة السينية التي كتبها الحريري في القرن الخامس، يكفي أن
نورد منها هذا المقطع «باسم السلام استمنح مسبل الاسعاد، وأبلس أنفس الحساد،
وبارسال التسليم لسيد المرسلين، أسداً سراب الفساد، والتمس لسفري سلامة
النفوس والأجساد، سلام وسيم تستعير نفس مسراه البساتين، ويحسده الآس
والياسمين، ويستمدده الترجس الساجي والنسرين، يسرى لمجلس مستخلف القدوس
السلام سبحانه، ويستبق لسدة سلطات المسلمين، سل السعر حسامه، وسدد
سهامه سيف السنة الممحاء، سحابة سماء السخاء، أسر المراس، ملبس المفسدين

(150) الذخيرة، القسم 1، المجلد 2 : 740

(151) الذخيرة، القسم 1، المجلد 2 : 742

وهكذا يستمر الخطاب الخطيبي إلى نهاية الرسالة السينية في الالتزام والتقيد بهذا الحرف في سائر كلمات الرسالة، وعلى الرغم من توفل الكاتب هذا المظهر المتوعر في الخطاب، فإنه استطاع أن يعبر عن خوالجه ومعانيه تعبيراً كاملاً. بيد أن هذا المظهر في الرسائل المزاجية الفوقية والتحتية يعد نادراً، إذا لم نقف فيما انتهى إلينا منها إلا على هذه الرسالة الخطيبيية الوحيدة.

ب) الأسلوب المطلق والمقيد

كذلك نلاحظ أن الرسائل المزاجية بنوعها لم تسر في مجموعها وفاق خط واحد في التعبير؛ فقد تقيد بعض الكتاب بالأسلوب التركيبي المقيد، فيما يلتزم به من التسجيع على مختلف شكوله، كما سار كتاب آخرون في التعبير عن خوالجهم ومضامينهم سير التحرر والانطلاق، وذهبوا فيها مذهب الترسل، وإذا ألبوا بشيء من السجع إنما يأتون به عفو الخاطر، وفي غير تصيد أو تعمل.

ومن أمثلة المظهر الأول: رسالة الوزير الفقيه أبي حفص الهوزني في الاستصراخ، ورسالة الوزير أبي بكر عبد العزيز البطليوسي، ورسالة الكاتب الأديب أبي عبد الله بن أبي الخصال في التعزية، ورسالة ابن دراج القسطلبي في المديح والشكر، وقد سبقت الإشارة إليها جميعاً

ومن الرسائل المزاجية الفوقية رسالة المظفر أبو بكر المعروف بآبن الأفطس في العتاب، ورسالة الأمير يوسف في الاخبار بالنصر وفي الحق أن هذا المظهر يعد غالباً على النثر المطلق، لميل الأدباء المغاربة والأندلسيين — ليس في العصور المتأخرة فحسب، بل إلى القرن التاسع في الأندلس ومابعده في المغرب، إلى هذا اللون من النثر التركيبي.

ومن أمثلة المظهر الآخر الذي جنح فيه أصحابه وكتابه إلى الترسل رسالة ابن زيدون «الجدية» رسالته «العبادية» وبعض الرسائل في آثار لسان الدين بن الخطيب، ولابن خلدون رسائل في ذلك.

ج) الشواهد النصية :

والمراد بالشواهد النصية ما يعمد إليه الكاتب من إثراء نصوصه ورسائله من جلب الآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، ومن مسرد الأمثال العربية، والآيات الشعرية من مختلف العصور والأمصار طلباً لتقوية المعاني، وتوضيح الأفكار وغير خاف أن الشاهد إذ أحل في محله من النص أو الرسالة دعم القول فيها، وألقى أضواء كاشفة وموضحة لآراء الكاتب ودل على مكنته من اللغة وشواهداها.

وفي الحق فإن كتاب الرسالة المزاجية (الفوقية والتحتية) عنوا — من خلال ماأوردناه من نصوصهم المثبتة في الأغراض — بالتقوية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والأمثال والأشعار المختلفة، كما نجحوا نجاحاً ظاهراً في وضع كل شاهد في موضعه اللائق، ومعاودة قراءة أنساق والرسائل في الأغراض كفيلة وحدها بتأكيد هذا الحكم، وبخاصة عند أدباء المغرب الكبار الذين تعاطوا فني المنظوم والمنثور من أمثال ابن زيدون وابن دراج القسطلي ولسان الدين بن الخطيب والوزير عبد العزيز الفشتالي وغيرهم ممن برعوا في استخدام الشواهد النصية في رسائلهم المزاجية.

ك) الاستدعاء :

ونعني به ما يورده الكتاب في مواضع من رسائلهم من أسماء الشخصيات البارزة في الديانات والتاريخ والأدب، ومن أسماء المواضع والأماكن، والأحداث والأيام التي خلدت على مرور الزمان لتوضيح معانيهم، وتأكيد أفكارهم، وتقريب المعاني المراد الاقتناع بها؛ وقد استخدم الكتاب المغاربة والأندلسيون الاستدعاء باعتباره عنصراً من عناصر البلاغ والإيضاح، ووظفوا هذا العنصر توظيفاً دقيقاً في بعض رسائلهم فأفادوها بحزون تلك الأسماء المكثفة الموحية؛ فهذا أبو الوليد بن زيدون في رسالته الجدية ينتبه لجدوى هذا العنصر فيشييع فيها ممهداً لقبول اعتذاره لدى ابن جهور، ومبدياً البراءة مما رُمي به «وما أراني إلا لو أني أمرت بالسجود لآدم فأبيت واستكبرت، وقال لي نوح «اركب معنا»⁽¹⁵³⁾ فقلت «سأوي إلى جبل

(153) الآية 43 سورة هود

يعصمني من الماء» (154) وأمرت ببناء الصرح لعلّي أطلع إلى إله موسى، وعكفت على العجل، واعتديت في السبت، وتعاطيت فعقرت وشربت من ماء النهر الذي ابتلى به جنود طالوت، وقدت الفيل لأبرهة، وعاهدت قريشا على مافي الصحيفة، وتأولت في بيعة العقبة، ونفرت إلى العير بيدر، وانخذلت بثلت الناس يوم أحد، وتخلفت عن صلاة العصر في بني قريضة، وجئت بالافك على عائشة الصديقية، وأنفت من إمارة أسامة، وزعمت أن بيعة أبي بكر كانت فلتة ورويت رمحي من كتيبة خالد، ومزقت الأديم الذي باركت يد الله فيه، وضحيث بالأشمط الذي عنوان السجود به» (155).

فهذا مظهر من مظاهر الاستدعاء للشخصيات والأحداث الدالة على ثقافة الكاتب الدينية، وظفه بجلب الكبائر وعظائم الأمور ليدل سلطانه ابن جهور على أن ذنبه لا ينقاس بتلك الذنوب، ولا يبلغ جرمه عشر معشار تلك الخطايا، وليقنعه بفضيلة التجاوز والمغفرة

ومن ألوان استخدامه وتوظيفه لهذا العنصر المفيد في الاقناع ماجلبه ابن زيدون من أسماء الشخصيات الأدبية البارزة في تاريخ الأدب القديم في رسالته المسماة الرسالة المظفرية التي عمد فيها إلى إظهار ضعف بيانه، وضآلة ملكته اللسانية في مخاطبة المظفر المعروف بابن الأفطس أديب ملوك عصره حيث قال : «ولو أنني أوتيت في النثر غزارة عمرو، وبراعة ابن سهل، وأممدت في النظم بطبع البحرى، وصناعة الطائي لما رددت إلى الحاجب [يقصد ابن الأفطس] إلا مأخذت منه، ولا أوردت عليه غير ما صدر عنه» (156)

فقد حشد كما رأيت طائفة من أسماء المبرزين في الأدب ممن كان يعجب ابن زيدون بطرائقهم في الخلق الأدبي من أمثال الجاحظ وسهل بن هارون وأبي عبادة البحرى، وأبي تمام الطائي، ليظهر أن مكانة المخاطب في التفكير والتعبير تفوق مكتبته حتى وإن استعان في خطابه بأدب أولئك المشاهير.

(154) م. ن 43 سورة هود

(155) ديوان ابن زيدون ورسائله : 688

(156) ديوان ابن زيدون ورسائله : 761

كذلك وظف أحمد بن أبي جعفر بن عطية القضاعي فن الاستدعاء في رسالته الاعتذارية التي كتبها إلى سلطانه عبد المؤمن بن علي ليهون لديه — كما فعل ابن زيدون مع أبي الحزم بن جهور — ذنبه وجريته، ويحمله على الصفح، وعلى العفو اللائقين بالقادرين، فاستعان هو الآخر بمسميات من الثقافة الدينية ذات إيحاء، ذم فاعلها واشتد النكير على مرتكبها، مصوراً أن جريته ليست كمثل المآثم والخطايا «تالله لو أحاطت بي خطيئة، ولم تنفك نفسي عن الخيرات بطيئة، حتى سخرت بمن في الوجود، وأنفت لآدم من السجود، وقلت إن الله لم يوح الفلك إلى نوح، وبريت لقرار ثمود نبلاً، وأبرمت لحطب نار الخليل حبلاً، وحططت عن يونس شجرة اليقطين، وأوقدت مع هامان على الطين، وقبضت قبضة من الطين من أثر الرسول فنبذتها، وافتريت على العذراء البتول فقذفتها»⁽¹⁵⁷⁾ ثم يستمر الاستدعاء المفصح عن ضخامة الذنوب ليقول «ثم أتيت حضرة المعصوم [يشير إلى السلطان المخاطب]⁽¹⁵⁸⁾ لائذا ويقبر الامام المهدي عائداً لقد آن لمقاتلي أن تسمع، وأن تغفر لي هذه الخطيئات أجمع»⁽¹⁵⁹⁾.

هـ) الصيغ الحكمية :

اشتملت بعض الرسائل المزوجة على صيغ وقوالب حكمية أودع فيها الكتاب خلاصة تجاربهم مكثفة، أو بعض تصوراتهم الرقيقة في الحياة، وارتساماتهم الخاصة عنها؛ ولئن كانت هذه الصيغ والقوالب قليلة ونادرة إلا أنها وشت فن القول في المواضع التي وردت فيها، نجتزئ، للتمثيل لها بمثالين :

الأول ماقاله ابن دراج القسطلي في التدليل على قرب حصول المتوقع والمأمول حدوثة «وإن البدر مؤد إلى الفجر، وأن انسجام القطر زعيم بابتسام الزهر»⁽¹⁶⁰⁾ الآخر ماقاله ابن زيدون في الرسالة الجديدة في حب الأوطان وشدة علقو القلب بمبارح الصبا، ومدارج الطفولة «غير أن الموطن محبوب، والمنشأ مألوف،

(157) الإحاطة في أخبار غرناطة 1 : 267، 268

(158) من التقاليد المرعية في أدب الدولة الموحدية

(159) الإحاطة 1 : 267، 268

(160) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، القسم 1، المجلد 1. 65، 66

والليبس يحن إلى وطنه حنين النجيب إلى عطنه، والكريم لا يحفو أرضاً بها قوابله، ولا ينسى بلداً فيه مرضعه» (161)

فهذه التعابير الحكيمية وأمثالها الموزعة في تضاعيف الرسائل المزاجية، تضيف على البناء الداخلي لها بهجة وامتاعاً محبين.

(و) الملامح البلاغية :

لا تكاد تختلف الرسالة المزاجية (الفوقية والتحتية) بشيء عن الرسائل الديوانية والرسائل الوجدانية في إشاعة الملامح البلاغية من بيان ومعان وبديع في ألفاف السطور فنجد فيها التشبيهات والاستعارات بمختلف شكولها، كما نجد الكنايات، ونجد مظاهر التوزيع في الأساليب الإنشائية والخبرية، كما نطالع المحسنات من المطابقات والمقابلات والازدواج والمشاكلة ومراعاة النظر وغير ذلك من المظاهر البلاغية التي يحرص الكتاب الكبار على تقوية أساليبهم بها، وتتبع هذه الملامح غير يسير في هذا البحث المكثف لذا نكتفي بإثبات قطوف منها، ونحيل القارئ على النصوص المتقدمة.

فمن مظاهر التصوير التشبيهي في الرسائل الفوقية، ما كتبه أمير الموحدين إلى الشيخ أبي عبد الله محمد بن أبي إبراهيم يخبره بانتصار أعوانه على الخصوم «وأذاع الدعوة المهدية في جميع بلاده، وأعلن بها، وأبدى الاعتلاق بعصمتها، والتمسك بسببها، ولقى الموحدين — أيدهم الله بتقواه — ملاقة اللائذ بظلمهم، المستمسك بجلبهم» (162) وفي الرسائل التحتية قول أبي مروان بن حيان «فطواه طي الرداء، وعُلَّ أيدي كياته عن أعمال القنا» (163) و «قارض سواهم بطاعتهم لظلمهم قرَّ عنهم فرار الظلم» (164) ومن مظاهر التصوير الاستعاري في الرسائل الفوقية، ما كتبه الأمير يوسف بن أمير المؤمنين واصفاً جيلاً استعصم به عدوه «وخالط إثثار السورة نفسه، ثقة بهذا الجيل الصعب الموالج، المبهم المناهج، المستغلق المداخل والمخارج، الذي زاحم بمنكبه، وتناول بأنفه فلمنكبه العمم الذي لا يفرع، ولأنفه الشم

(161) ديوان ابن زيدون ورسائله : 708

(162) المن بالامامة : 391

(163) (164) الذخيرة، القسم 1، المجلد 2 : 579، 580

(165)

الذي لا يقرع ولا يقدر»⁽¹⁶⁶⁾

ومن مظاهره في الرسائل المزوجة التحتية مقروناً بالأسلوب الكنائي قول ابن زيدون في الرسالة الجدية «ان سلبتني — أعزك الله — لباس انعامك، وعطلتني من حلي إيناسك، وأظمتني إلى برود إسعافك، ونفضت بي كف حياطتك، وغضضت عني طرف حمايتك، بعد أن نظر الأعمى إلى تأميلي لك، وسمع الأصم ثنائي عليك، وأحس الجماد باستنادي إليك، فلا غرو وقد يغص بالماء شارب، ويقتل الدواء المستشفى به»⁽¹⁶⁷⁾

يقول في موضع آخر منها «وهل لبس الصباح إلا برداً طرزته بفضائلك، وتقلدت الجوزاء إلا عقداً فصلته بما ترك، واستملي الربيع إلا ثناء ملأته من محاسنك، وثب المسك الا حديثاً أذعته في محامدك»⁽¹⁶⁸⁾

ويقول ابن دراج موضحاً معانيه بهذا التصوير «أيام تراحمت إليهم أسباب القضاء بالبأساء والضراء، وأبرقت عليهم آفاق السماء بسيوف الأعداء، تسمع بوابل الدماء وتموج بأسراب السباء»⁽¹⁶⁹⁾

وشبيه بذلك تصوير أبي مروان بن حيان في وصف أميره ابن عباد كما كان يراه أتباعه وأشياعه «اهتدوا بقمرهم الساري، وليتهم العادي، وحاميهم الوافي العبادي»⁽¹⁷⁰⁾

كذلك أفاد الأدباء المغاربة والأندلسيون رسائلهم المزوجة بالتصوير الكنائي وفوائده البلاغية، يظهر ذلك في رسالة ابن دراج التي تحدث فيها عن منذر بن يحيى «فخيل الغريب موصول وعذر المسيء مقبول، وجفاء الضيف محمول، فكيف يضيفك المجتاب إليك غول القفر اللياب، وهول البحر ذي العباب، يهدي إليك لباب الألباب، ويتحفك بجواهر الآداب متضائلاً في أسمال الاغتراب،

(166) المن بالامامة : 315.

(167) ديوان ابن زيدون ورسائله : 682

(168) ديوان ابن زيدون ورسائله : 701

(169) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 64

(170) الذخيرة القسم 1، المجلد 1 : 64

مكفكفاً من عبرات الاكتساب»⁽¹⁷¹⁾ وقوله في موضع آخر «فلئن زلزلت بهم الأرض، لقد سكن بهم عز سلطانك، ولئن تهاقت بهم الذعر، لقد اطمأنوا في مهاد أمانك»⁽¹⁷²⁾

ز) المحسنات البديعية :

كذلك حفلت الرسائل المزوجة بما حفلت به الرسائل الديوانية والرسائل الاخوانية في تنميق الرسائل، وإظهار معانيها، وإبراز المضامين فيها بالمحسنات البديعية على تعدد شكولها وألوانها مثل الجناس في إحدى رسائل أبي عبد الله بن أبي الحصال «وإن الخطاب الكريم مخبره، المنير فجره، الذكي نشره، وافي قريباً بالسيادة عهده، مطرزاً بالبلاغة برده»⁽¹⁷³⁾ وفيما كتبه أبو حفص الهوزني «تذر النساء أيامي، والأطفال يتامى» وقوله أيضاً طمت حتى خيف على عروة الايمان الانفضاض، وطمت حتى خشني على عمود الاسلام منها الانفضاض».

ومن روائع هذا الجناس المتواشج مع المطابقة ماورد في رسالة ابن زيدون «المظفرية» «ورفرت أجنحة الأهواء عليه، واهتزت جوانح الآمال إليه، وكثر التغير على تقياً ظله، والتنافس في الاعتلاق بحبله»

وفي موضع آخر منها مصوراً البديعية، معتذراً عن الابلاغ والبلاغة «والذهن عليل، والطبع كليل، والروية فاسدة وسوق الأدب — الاعنده — كاسدة»⁽¹⁷⁵⁾

وحفلت بالمبالغات مثل ماجاء في كلمة أبي حفص الهوزني في وصف حالته البائسة مخاطباً سلطانه «كتابي عن حالة يشيب لشهودها مفرق الوليد، كما يغبر لورودها وجه الصعيد، بدؤها ينسف الطريق والتآلد، ويستأصل الوليد والوالد»⁽¹⁷⁶⁾ ومثلما جاء في الرسائل المتأخرة السعدية على لسان كاتبها في

(171) الذخيرة، القسم 1، المجلد 1 : 64.

(172) م. ن، القسم 1، المجلد 1 : 64.

(173) الذخيرة، القسم 3، المجلد 2 : 800، 801

(174) م. ن القسم 2، المجلد 1 : 83

(175) ديوان ابن زيدون ورسائله : 760.

(176) الذخيرة، القسم 2، المجلد 1 : 83 وما بعدها.

وصف بلاغة كتاب «هذا وانه اتصل بعلي مقامنا كتابكم الذي صدحت على أفنان
البلاغة سواجعه، وعذبت في موارد المحبة الصديقية مناهله ومشارعه، ولطقت في
كل معنى من المعاني أساليبه ومنازعه»⁽¹⁷⁷⁾

كما جاءت فيها أوضاع من المطابقة والمقابلة في نحو التعزية التي كتبها أبو عبد
الله محمد بن أبي الخصال «ولما غار الحزن وأنجد وصبوب الوجد وصعد، أهاب
داعي النهي فلبيت، وصدع زاجر الحلم فأنشيت»⁽¹⁷⁸⁾ وقوله «وما زالت لله مع
كل محنة منحة تقاومها، ومنة تلازمها»⁽¹⁷⁹⁾

ووشيت في مواضع بالازدواج كقول ابن دراج القسطلي مخاطباً سلطانه «ومن
نداك سقى الغليل، وشفى العليل وفي ذراك برد المقيّل، وقصر الليل الطويل،
وبعلاك أمن الخائف وعز الذليل، وبسناك هدى ابن السبيل سواء السبيل إلى الظل
والظليل، والأمل والمأمول»⁽¹⁸⁰⁾

(177) رسائل سعدية : 62

(178) الذخيرة، القسم 3، المجلد 2 : 798

(179) م.ن، القسم 3، المجلد 2 : 799.

(180)

مصادر البحث ومراجعته

- (1) الإحاطة في أخبار غرناطة، لسان الدين بن الخطيب — تحقيق محمد عبد الله عنان — مصر — مكتبة الخانجي ط 2 — 1973
- (2) الأدب الأندلسي في عصر الموحدين، د. حكمة علي الأوسي — مصر — مكتبة الخانجي —
- (3) الأدب الأندلسي (موضوعاته وفنونه)، د. مصطفى الشكعة — لبنان — دار العلم للملايين، ط 6، 1986
- (4) الأدب العربي في الأندلس
د. عبد العزيز عتيق، بيروت، دار النهضة العربية ط 2، 1976
- (5) الأدب المغربي، محمد بن تاويت، محمد الصادق عفيفي — بيروت — دار الكتاب اللبناني ط 2، 1969
- (6) أسس النقد الأدبي عند العرب، د. أحمد أحمد بدوي — مصر، مكتبة النهضة مصر، ط 2، 1960.
- (7) الأسلوب (دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية)، أحمد الشائب — مصر — مكتبة النهضة المصرية، ط 5.
- (8) أصول النقد الأدبي، أحمد الشائب — مصر، مكتبة النهضة المصرية، ط 7، 1964
- (9) تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، د. إحسان عباس، بيروت — دار الثقافة — ط 2، 1969
- (10) تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، أنيس المقدسي — بيروت، دار العلم للملايين، ط 8، 1989
- (11) جواهر الأدب، السيد أحمد الهاشمي، مصر.

- (12) الحلل الموسيقية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سيهل زكار، وعبد القادر زمامة — المغرب، دار الإرشاد.
- (13) الدر المخزون في شرح رسالة ابن زيدون، أبو بكر محمد عليم — مصر، مطبعة الشرق، ط 1، 1926.
- (14) ديوان ابن زيدون ورسائله. تحقيق. علي عبد العظيم، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ط 1، 1957
- (15) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ابن بسم الشنتريني، تحقيق إحسان عباس — ليبيا — تونس — الدار العربية للكتاب — 1978.
- (16) رسائل ديوانية من سبتة في العهد العزفي، خلف الغافقي القيتوري — تحقيق د محمد الحبيب الهيلة.
- (17) رسائل سعدية. تحقيق — عبد الله كنون — المغرب — معهد مولاي الحسن ط 1 — 1954.
- (18) ربحانة الكتاب ونجعة المتاب، لسان الدين بن الخطيب — تحقيق محمد عبد الله عنان — مصر مكتبة الخانجي ط 1، 1980.
- (19) صبح الأعشى في صناعة الانشا أبو العباس القلقشندي، مصر — وزارة الثقافة والارشاد القومي.
- (20) فنون النثر الأدبي بالأندلس في ظل المرابطين د. مصطفى الزباخ — المغرب — الدار العالمية للكتاب — ط 1، 1987
- (21) كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، أبو هلال العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم — بيروت المكتبة العصرية — 1986.
- (22) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير — تحقيق د. أحمد الحوفي، د بدوي طبانة، مصر — مكتبة نهضة مصر —
- (23) مقدمة في صناعة النظم والنثر شمس الدين النواجي، تحقيق د. محمد بن عبد الكريم، لبنان — مكتبة الحياة
- (24) ملامح التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس. د. مصطفى السيوفي — بيروت — عالم الكتب، ط 1 — 1985.

- (25) المن بالإمامة على المستضعفين، عبد الملك بن صاحب الصلاة — تحقيق د.عبد الهادي التازي — بيروت دار الأندلس — ط 1 — 1964
- (26) مواد البيان، علي بن خلف — تحقيق د. حسين عبد اللطيف — ليبيا — جامعة الفاتح ط 1، 1982.
- (27) النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين، حازم عبد الله خضر — العراق — وزارة الثقافة — ط 1، 1981
- (28) نفاضة الجراب في علالة الاغتراب (2)، لسان الدين بن الخطيب، تحقيق د. أحمد مختار العبادي — القاهرة — دار الكاتب العربي — ط 1
- (29) نفاضة الجراب في علالة الاغتراب (3)، لسان الدين بن الخطيب، تحقيق دة. السعدية فاغية — المغرب — ط 1، 1989.

ملاحظات منهجية لقراءة جديدة لكتب

التراجم المغربية — الأندلسية :

قراءة في كتاب «عالم علماء الأندلس» لدومينيك أورفوا

ذ. الشريف محمد

كلية الآداب — تطوان

تؤكد بعض الدراسات الحديثة أن من تاريخية الفكر العربي قديماً وحديثاً قلقه الغني بالمنهج وحول المنهج، ويتسع هذا القلق حتى لا يظل ضمن الطرح النظري والايديولوجي، ولكنه يشمل حتى مناهج العلوم والموقف من الحياة وأسلوب التعامل مع التحديات الحضارية⁽¹⁾. كما أن البحث عن المنهجيات يتجدد ولاشك مع منعطفات التطور العلمي المتلاحقة ومع أزمات المجتمع الثقافية والمادية والسياسية، لذلك فإن الاهتمام بالنقاش المنهجي لا يرجع إلى مجرد فضول فكري أو نشوة ذهنية، بل إنه من كنه ما لنا من قدرة على الإبداع والتجديد والتوضيح⁽²⁾. وتعرف العلوم الانسانية حالياً تعددية في المناهج، وتضارباً في اتجاهاتها ومنطلقاتها بحيث يصعب على أي منها أن يزعم لنفسه السيادة والتفرد بأي مجال. ولا شيء يحول بين الباحث في ميدان العلوم الانسانية المعقد والمتنوع وبين أن يسلك أي طريق يتيح له بلوغ غايته في الفهم والتفسير، خصوصاً وأن المعطيات تظل منغلقة في غياب استعمال المناهج الصالحة، وتجديد طريقة النظر إليها⁽³⁾.

فأين هي الدراسات التاريخية الاندلسية — المغربية من قضية التجديد المنهجي في معالجة القضايا التاريخية ؟ وأين هي من الموضوعات الجديدة التي فرضت نفسها في حقل البحوث التاريخية ؟ سؤالان يشيران إلى وجود :

(1) «الفكر العربي ومشكلة المنهج» مجلة الفكر العربي المعاصر. عدد 8 — 9 (1981) الكلمة الأولى ص 3

(2) الطاهر وعزيز : المنهجية في الأدب والعلوم الانسانية. دار توبقال 1986 ص 5.

(3) نفسه ص :6.

1) موضوعات واشكالات جديدة مطروحة في مجال الحقل المعرفي — التاريخي⁽⁴⁾.

2) وأساليب جديدة تضع كثيراً من المسائل التاريخية القديمة التي يعتقد أنها استنفذت درساً وبحثاً — محل تساؤل وتعيد طرحها من جديد وفق مناهج ومنظورات مستحدثة.

لنركز ملاحظتنا حول النقطة الأخيرة وذلك بالتطرق إلى بعض تقنيات استنطاق المادة المصدرية المعروفة والمتداولة بين الباحثين بواسطة بعض المناهج المستمدة من العلوم الانسانية المعاصرة. ذلك أن إثارة قضية الأساليب الجديدة في قراءة المادة المصدرية القديمة مرتبطة — ولا شك — بالتراكم المعرفي في حقل الدراسات التاريخية الاندلسية — المغربية وبخاصة ما يمت منه بصلة إلى الجوانب المنهجية⁽⁵⁾.

والواقع أن الحديث عن منهجية إعادة قراءة النصوص في ضوء التطور الذي بلغته الدراسات التاريخية، وعن تجديد الأساليب وتوسيع دائرة موضوعات البحث هو حديث وثيق الصلة بمدى نجاحنا في الاستفادة من العلوم المساعدة للتاريخ وهي علوم فرضت نفسها على الحقل المعرفي التاريخي ولم يعد من الممكن تجاهل إسهاماتها في اغناء المعرفة التاريخية⁽⁶⁾.

فإلى أي حد تستطيع المادة المصدرية المتوفرة أن تسد الحلقات الفارغة في

(4) نشير على سبيل المثال فقط إلى بعض الدراسات الدالة دلالة منهجية. كدراسة لوسي بولانس للتاريخ الفلاحي الأندلسي

Lucie Bolens : Les méthodes Culturelles au Moyen-Age d'après les traités d'agronomie andalous : Traditions et techniques. Genève 1974

أو دراسة بيير كيشار للبنات الأندلسية الشرقية والغربية Structures Sociales «Orientales» et «Occidentales dans L'Espagne musulmane. Paris - 1977

ودراسات الدكتور محمد بنعبود المجموعة تحت عنوان : «جوانب من الواقع الأندلسي في القرن الخامس الهجري» تطوان 1987.

(5) قارن بما كتبه د. الحبيب الجنحاني : «حول تحديد السمات المنهجية لمدرسة تاريخية عربية — مجلة الوحدة. العدد 42 (1988) ص 18 — 23

(6) على سبيل المثال انظر : SAMARAN(Ch) = L'Histoire et ses méthodes» Paris 1961

J. Le Goff (Sous la direction) «Faire de l'histoire», Paris 1974

صيرورة التاريخ المغربي — الاندلسي ؟ وهل قراءة تلك المادة وإعادة قراءتها وفق مقاييس ومناهج جديدة كفيلة بتوضيح بعض مستغلاقات التاريخ المغربي — الاندلسي وإغناؤه ؟ خصوصاً وأن بعض المتخصصين يلحون على أن من شروط تجديد البحث التاريخي ومستلزماته، «خلق ذهنية معاصرة عند المؤرخين المغاربة وذلك بتوسيع وتعميم الدراسات المنهجية والابستمولوجية» وكذلك «تعميق مستوى التعرف على الإلكترونيات»⁽⁷⁾.

لتلمس عناصر الاجابة عن هذه الاسئلة نقترح أخذ كتب التراجم نموذجاً. فمن المعلوم أن لكتب التراجم قيمة كبيرة في استخلاص المادة التاريخية، ولا تخفى أهميتها في اعطاء صورة صادقة عن عصر ما في مستوياته الاجتماعية والثقافية والدينية، وفي بعض الاحيان تمدنا بمعلومات فريدة عن النواحي السياسية والحضرية نفتقدها في مظانها الاصلية. وهذه القيمة التاريخية الكبيرة لكتب التراجم لم تعزب عن بال الباحثين المحدثين. فقد اعتبرها فرانز روزنتال جزءاً من المؤلفات التاريخية، وهي بنظره اثبت صور التعبير التاريخي⁽⁸⁾. وأبرز ليفي بروفنسال هاته الأهمية قائلاً : «إن مضمونها يظهر لنا أكثر غنى، وأكثر حيوية وأقل تصلباً. وإن أردنا القول، أقل «رسمية» من مضمون الانتاجات الاستوغرافية لهذه الفترة [ق. 10م] والتي هي موجهة دائماً تقريباً نحو السلطان وحاشيته. وعلى عكس ذلك، فإن الادب المتعلق بالقضاء والقضاء يقبل الالتفات إلى الطبقات الدنيا في المجتمع، وبالتالي يُظهر لنا بعض مميزات واقعها ونفسياتها»⁽⁹⁾.

ولقد عرف هذا النوع من التأليف الأدبي التاريخي ازدهاراً خاصاً بالاندلس والمغرب منذ أن وضع أسسه العامة ابن الفرضي مؤلف «تاريخ علماء الأندلس» ؛ وهو الذي سار على منواله أكثر من ذيل عليه من أصحاب التكمالات والصلات المغربية — الاندلسية.

(7) عبد الله العروي : «مجلد تاريخ المغرب» الدار البيضاء 1984 ص 20

(8) فرانز روزنتال : «علم التاريخ عند العرب» ترجمة صالح احمد العلي، بغداد 1963 ص 143 أما مارغوليت «دراسات عن المؤرخين العرب» ترجمة حسين نصار، بيروت، د.ت. ص 18 — 19) فيشتكي من عدم بروز الخط الفاصل بين الترجمة والتاريخ خاصة إذا كان المترجم له حاكماً أو وزيراً :

(9) Levi-Provençal (E) : «Histoire de l'Espagne Musulmane» t III, Paris 1967, p. 114

هذا الانتاج البيوغرافي هو أداة أساسية لضبط الشخص المترجم له، ومعرفة شخصيته وانتاجه الفكري ونشاطاته المختلفة... وهذا التوظيف «القاموسي» يتمشى وهدف هذا الانتاج الادبي — التاريخي بما أن الترجمة تقصد إخراج المترجم له «من دائرة المجهول إلى المعلوم كسمة مشتركة عامة بين كتاب التراجم»⁽¹⁰⁾. كما أن الترتيب الابداعي ما هو إلا تطوير — لأسباب عملية — للتصنيف الاصيل حسب الطبقات. إذ أن الاهتمام بالرجال والسن قد تحكمت فيه — في الأصل — محددات دينية «عملية» متعلقة بالثقة في الرواة وسلسلة الاسناد وصحة الاحاديث... الخ.

على أن المعطيات المتضمنة في كتب التراجم أصبحت تستدعي توظيفاً جديداً وتأويلاً آخر. إنها بحاجة إلى تحليل منهجي، إذا ما أردنا تجنب مرحلة الجمع البسيط للمعلومات وتراكمها وتخطيها. إذ إن هاته المعلومات تبقى — في عزلتها وخارج إطار تحليلي ما — غير ذات أهمية أو تبقى خاضعة للصيغ النمطية لكتاب التراجم.

ولقد ظهرت منذ سنوات دراسات لا تبحث فقط عن الجزئيات الصالحة مباشرة والمتضمنة في تلك التراجم. وإنما تقوم بمجرد استكشافي شامل للمؤلف البيوغرافي بهدف الوصول إلى إعطاء نوع من الصورة «البانورامية» للتاريخ الثقافي والديني كما تعكسه كتب التراجم بما أنها انتاج ثقافي وتصور معين للواقع الثقافي الذي تعكسه⁽¹¹⁾. بعبارة أخرى لم يعد الأمر يقتصر على استخراج التراجم المأخوذة الواحدة تلو الأخرى، وفي بعض الأحيان مجزأة بهدف الإمساك بصفة تعتبر — ذاتياً — موحدة وناطقة. ذلك أن الأحكام الصريحة أو الضمنية المستعملة

(10) عبد الله الترغي المرابط : «ابن الخطيب في كتابة الترجمة» مجلة كلية الآداب بطوان، السنة الثانية العدد 2، 1987، ص 209

(11) مثال ذلك J.M.Forneas Besteiro في دراسته لفهرسة ابن عطية الفرناطي انظر : D.URVOY Le monde des ulémas andalous du V/XI^eau VII/XIII S. Gèneve - 1978 p 8 note N°11 د. ناطق صالح مطلوب : «حول ابن بشكوال» مجلة المؤرخ العربي ع 39 1989 أو الأبحاث التي يشرف عليها M. MEOUAK بمدينة ليون الفرنسية انظر Takmila M. MEOUAK (1985) d'Ibn al Abbar ودراسة P. CHALMETA : «Le Barnamag d'Ibn Abi Rabi» in Arabica 1968 PP 183 - 208 أو العمل النموذجي لدومنيك اورفوا السابق الذكر.

تبقى ذاتية مهما كانت درجة صدق الكاتب/ المترجم، بما أنه يتوخى إلى إعطاء «وجهة نظر ما» حول الأشياء والأشخاص.

ولا تخفى الأهمية الاستمولوجية الكبيرة — كما ينص على ذلك بحق أحد الباحثين⁽¹²⁾ — الكامنة في التعامل مع المصادر في ذاتها على أنها كليات معينة، دون أخذ مواقف مسبقة ولا اختيارات اعتباطية، وتوضيح النظرة التي تجسدها تلك المصادر : أي توضيح نوع من بنية الحقيقة وتصور تلك البنية في نفس الوقت. فتكوين نظرة شمولية، والتعامل مع المصادر في ذاتها بما تقدمه من كليات — وليس بما تسمح به من عزل هذا المعطى الاخباري أو ذاك — تعطى لأول وهلة، إمكانية تغيير الأفق فيما يخص البحث «CHANGEMENT de PERSPECTIVE» تغيير أفق البحث يتمثل في كون هذا التعامل مع الأدب البيوغرافي يترجم في الواقع مفهوميين مختلفين تماماً للحدث التاريخي : أولاً لم يعد الحدث التاريخي يوجد مباشرة في الترجمة، وإنما أصبح الحدث نظرياً مستخلصاً بعد بحث طويل من تحليل معطيات التراجم. ثانياً، لم تعد الترجمة اخبارية بما تحتوي عليه من معلومات وجزئيات اخبارية، ولكن كذلك بما تمثله من حيث هي انتاج. ولعل أهم محاولة في هذا الصدد وأوضحها، هي ما قام به «دومنيك أورفوا» D.URVOY في بحثه حول «عالم العلماء بالاندلس من القرن 5 هـ/ 11 م إلى القرن 7 هـ/ 13 م». وهي دراسة انجزت — كما يقول عنها صاحبها — في أفق «تبيان الامكانيات التي يتيحها تطبيق بعض المناهج المستمدة من العلوم الانسانية في ميدان الاسلاميات»⁽¹³⁾ : وبصفة خاصة، في ميدان يعتبر شبه مجهول عند المهتمين بالاسلاميات لأنه لا يلامس التاريخ، وإنما يلامس «سوسيولوجية المعرفة». وقد قام اورفوا — من أجل استخلاص مادة بحثه — بمجرد استكشافي للأدب البيوغرافي في الأندلس، مع الاقتصار — عن قصد — على مؤلفين، هما صلة ابن بشكوال وتكملة ابن الأبار.

D. URVOY : le monde des ulémas op cit p 5 (12)
Ibid : La structuration du monde des ulémas à Bougie au VII/ XIII^e S in Studia Islamica t XLIII, 1976 p. 89 - 90

D.URVOY : Le monde des ulémas p.5 (13)
Idid : «Une étude Sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu du XIII^e S» in mélanges de la Casa de Velazquez. t 8 (1972) pp. 229 - 230

ولقد عمل أورفوا على استخراج مجموعة من الاحصائيات من هاته التراجم وذلك من أجل امكانيتين اثنتين :

(1) التجميعات الجغرافية.

(2) الانتفاء الفكري للأفراد.

يتعلق الأمر إذن عند المؤلف «بدراسة احصائية للتواترات» ليرى «إن لم تكن المتغيرات في الأرقام المثلة للسكان المقيمين أو العابرين لإحدى المدن. المتخصصين في إحدى المواد الثقافية، عدد التنقلات الخ... إن لم تكن هاته المتغيرات لها مغزى، ولا تمثل مختلف مظاهر تطور اجتماعي شمولي»⁽¹⁴⁾.

بنفس الطريقة سيعمل المؤلف على انشاء «ترسيمات علائقية بين عناصر مجموعة ما». وسيعطينا هذا التعامل مع المعطيات البيوغرافية 64 لوحة و 14 رسماً بيانياً.

إن دومنيك أورفوا يتموقع منذ البداية على مستوى كمي لا كيفي حتى إنه لا يحيل على مؤلفات الأشخاص الذين ثم جردهم في المصدرين المستعملين. فكيف ثم تطبيق تقنيات المناهج الكمية على المعطيات البيوغرافية المغربية الأندلسية ؟ وما هي حدود هاته التقنيات ؟.

ترجع قابلية كتب التراجم للاستجابة لمتطلبات التحليل العددي والمقاربة الكمية إلى امكانية استعمالها كـ «استمارة سوسولوجية». ذلك أنه على الرغم من تباين «الأصناف الكتابية للترجمة» واختلاف نظام تقديمها بين مؤلف وآخر فإن الترجمة تحمل في تركيبها مجموعة من الثوابت بقيت قائمة على مختلف الفترات والامكنة. أما المتغيرات الموجودة في الترجمة فإنها غالباً ما ترتبط بالأهمية المعطاة لهذه النقطة أو لهذا الجانب (مثل الإطناب في لائحة الاساتذة. أو الاستطرادات على هامش الترجمة، أو الاستشهادات... الخ).

إن نموذج الترجمة عند ابن الفرضي — والذي سينسج على منواله كتاب التراجم اللاحقون تتمثل على الشكل التالي :

(14) أورفوا : عالم العلماء ص 5 — 6.

(1) الاسم	(5) الكنية	(9) الاسفار والدراسات
(2) النسبة	(6) اللقب	(10) المواد الدينية والثقافية
(3) المذهب	(7) الاساتذة	(11) النعوت والوصاف
(4) مكان الازدياد (من أهل...)	(8) المواد العلمية	(12) من ذكره
		(13) تاريخ وفاته ومن ذكره

إن الطابع التنيطي للتراجم يسمح — حسب أورفوا — باعتبار كل ترجمة كاجابة عن نوع من الاستارة السوسولوجية، وذلك عندما يتم تنحية الاستطادات والمستملحات، وكذلك بعد استبعاد كل عنصر لا يوجد مشتركاً على طول الكتاب أي ما هو فردي في الترجمة (سلسلة الرواة مثلاً)، وكذلك استبعاد كل ما هو منمط حتى إنه يصبح غير ذي قيمة كالنعوث). كما أن الموضوعات الأخرى تسمح بترتيب معلومات من نمط سوسولوجي : تجمعات سكانية، تجمعات مهنية، توجهات ايديولوجية، بالإضافة إلى التوزيع حسب السن انطلاقاً من سنة الوفاة...

إن كتب التراجم تقدم لنا مادة ليست خامة 100% وإنما هي مادة شبه خامة لكونها خضعت لنوع من الترتيب الأولي عند المؤلف. فإذا كانت المعلومات التي توفرها جافة في أكثر الأحيان، فإنها تسمح — حسب اورفوا — بسهولة الامساك بشبكة من العلائق. ذلك أنه عوض الاستعمال التقليدي للتراجم بهدف تعيين مؤلف ما. فإن الاستعمال السوسولوجي لها هو الذي يؤدي في الواقع إلى قلب منهجي.

والواقع أن هذا التعامل مع الأدب البيوغرافي يجب أن تصاحبه دراسة حول تمثيلية REPRESENTATIVITE المصادر، وذلك لأجل تحديد درجة صلاحيتها. ضمن هذا المطلب نجد أن اورفوا يعتبر صلة ابن بشكوال وتكملة ابن الابار — بعد أن وضع المناخ الذهني الذي انتجا فيه — مصدرين اساسيين وأوسع إخباراً وأكثر تجانساً من غيرهما وهو ما يسمح باستعمالهما استعمالاً شمولياً دون السقوط في التباينات، كما أنهما لا يطرحان مشاكل عويصة قد تتمثل في جرد عدد كبير

جداً من التراجع⁽¹⁵⁾.

وعندما أخذ أورفوا هذه التحفظات بعين الاعتبار. فإنه نظر إلى الاندلس عبر خانتين :

(1) خانة التوجهات حسب الأقاليم

(2) خانة البنية والتجمعات.

الخانة الأولى احصائية قبل كل شيء، وتمثل في تحديد شكل حضور رجال العلم في كل إقليم (الدراسة، التعليم، فترة الإقامة...) وكذلك تواتر ممارسة مختلف التخصصات العربية — الاسلامية المجمعة في وحدات كبرى (حديث، فقه، كلام). أما الخانة الثانية فإنها تتعامل مع لائحة الاساتذة وتخصصات كل عالم. ولكنها تتعامل معها على أنها عناصر لبنية ما. بعبارة أخرى، يتعلق الأمر برسم شبكات العلائق وتأويل هاته الشبكات على أنها كليات حسب شكلها (شبكة مغلقة = اندماج قوي. شبكة مشتتة = غياب الاندماج...).

إن انصهار هتين الخانتين من النتائج يعطي، حسب أورفوا — نوعاً من «شريط» البنية الاجتماعية الثاوية خلف الحياة الثقافية والدينية للأندلس.

في تقديمه للخلاصات التي توصل إليها في كتابه، يذكرنا أورفوا بأنه باستعماله لمنهجية «أعطت نتائجها في الميادين الأخرى» قد حقق «نتيجة عامة» تتطلب بطبيعة الحال «أن تدقق فيما يخص عدة نقط». ولكنها تظهر على أنها «نقطة صالحة للتحليل التاريخي التقليدي». هاته «النتيجة العامة» التي «لا يمكن التوصل إليها عن طريق أية منهجية أخرى تقليدية» هي «شريط النسق الاجتماعي الشمولي للأندلس منظوراً إليه من وجهة نظر الحياة الثقافية». وهو يسمح بمعرفة «مختلف التيارات التي تواجدت به» وكذلك «مختلف مراحل صيرورة البنية وهدم البنية» التي عاشتها البلاد في وجه حركة الاسترداد⁽¹⁶⁾.

بكيفية ملموسة نجد أن هاته المنهجية السوسولوجية وخاصة المقاربة الكمية لها مميزات ثلاث — حسب أورفوا — مقارنة بالمناهج التاريخية التقليدية :

(15) نفسه : 13 — 18.

(16) نفسه : ص 203.

1) دون الذهاب إلى حد القيام بتحليل رياضي كامل — وهو تحليل لا تسمح به طبيعة المادة — فإن الأرقام والبيانات تعطي تدقيقاً أكبر، أو على الأقل تسمح بأخذ صورة أحسن عن التوجهات التي تشير إليها كتب التاريخ.

2) إن النتائج المتوصل إليها عن طريق هاته المنهجية لا يمكن التوصل إليها في كثير من الحالات عن طريق النقد التقليدي والقراءة التقليدية للنصوص التاريخية. والسبب في ذلك هو أن مؤلفي كتب التراجم لم يكونوا واعين بالخبر الذي يتضمنه كتبهم، وبناء عليه، فإن المنهجية الكمية والتقاطعات هي التي تسمح بها وحدها، وتحول الضمني إلى الصريح. وبذلك نلاحظ تلك التباينات الكبيرة بين التاريخ السياسي وبين التطور الثقافي. وإن التغيرات السُّلالية أو الايديولوجية تدرج في صيرورة معقدة دون أن تستطيع تلك التغيرات السيطرة على تلك الصيرورة.

3) في بعض الحالات تفنّد النظرة الشمولية بعض الأحكام الجزئية للمؤرخين أو للشهود (ابن خلدون مؤرخاً أو ابن عربي شاهداً يظهران أقل ثقة على ضوء الاتجاهات والابحاث المنهجية).

باختصار، يؤكد اورفوا — عن طريق مقارنة المنهجتين، أنه قد توصل إلى :

— إظهار نتائج «مجهولة» لذى المؤرخ.

— «تدقيق» بعض الأفكار المسلم بها.

— نقد «جذري» في بعض الأحيان «للمعارف العامة».

— لنضع بعض هذه النتائج على المحك لنرى مدى صحة ذلك.

أولاً : يعتبر اورفوا مسلمات أو «معارف عامة» فكرة «اسلام اندلسي متوحد» (ISLAM monolothique). ويقف عند هذه الفكرة مراراً في مختلف صفحات الكتاب. لذلك فإنه سيولي أهمية خاصة الحركات الدينية «الاصلاحية» التي لا تعني عنده سوى «ردة فعل» ضد هذا التصور المتوحد الجانِب للاسلام على العموم واسلام الاندلس على الخصوص. كما أنه يبدي نفس الملاحظة حول ما يعتبره مجاورة juxtaposition لـ «نظرة متوحدّة مالكية أندلسية» و«الاعتراف بوجود تعددية في

(17) نفسه : 203 — 204 وكذلك Le structuration du monde des Ulémas à Bougie, op.cit.

الحركات المذهبية الانشقاقية». ولكن يظهر لنا أن هذا التصور للملكية أندلسية متوحدة لم يتم طرحه إلا في عصر الامارة والخلافة من تاريخ الأندلس لا في فترة ما بين 420 هـ و 545 هـ كما يؤكد المؤلف⁽¹⁸⁾.

ثانياً : إن المتخصص قد يصاب بخيبة أمل كبيرة أمام «جُحود» المنهج الكمي. ومثالاً لذلك، نجد أن د. أورفوا يُقر، في نهاية تحليل مطول وشاق بأن «البيانات تفند تفنيدياً قطعاً الفكرة السائدة عن كون قرطبة كانت مدينة العلوم في الفترة الموحدية، واشبيلية مدينة الشعراء»⁽¹⁹⁾. إن الأمر يتعلق — في رأينا — باحدى «المستملحات» التي أوردها المقرئ في فترة متأخرة (القرن 17م) على لسان ابن رشد. والتي تبناها د. اورفوا بحذافرها^(19 مكرر).

ثالثاً : توجد بعض الرسوم البيانية والتوضيحية المثبتة بعناية فائقة ولكنها تصل إلى نتيجة هي دون المجهودات المبذولة في صياغتها الفائقة الدقة. فعندما يؤكد د. اورفوا أن «الاسلام الاندلسي كان يميل نحو الانقسام إلى مستويين : عدد كبير كبيراً نسبياً من الاساتذة ذوي الأهمية المتوسطة، واساتذة ثانويين، ثم إلى قلة قليلة من الأسماء الكبرى ذات السامعة AUDIANCE الهائلة»⁽²⁰⁾، فإنه لا يعمل إلا على إصدار حكم بديهي ينطبق على أية بنية هرمية لأي مجتمع عالم مهما كانت الفترة الزمنية التي تنطبق عليه.

رابعا : يؤكد د. اورفوا أن التحليل الكمي استطاع توضيح الربط المباشر بين الحياة الثقافية الاندلسية والصورورة الحضرية المدنية، وبناء عليه، يظهر — عكس رأي ابن خلدون — دور المدن في شبه الجزيرة الايبيرية، وحياتها الثقافية^(20 مكرر). والواقع أن المؤرخ ابن خلدون قد ألح بما فيه الكفاية — في المقدمة على الاقل

(18) عالم العلماء ص 7 — 24 — 187 الخ...

(19) نفسه 153 — 154.

(19 مكرر) انظر A. TURKI : «Apropos d'un ouvrage récent de sociologie religieuse» in Arabic

t. XXVII fasc. 1, 1980 p. 95

R. Arié : in Annales E.S.C. 37^e année N° 4 (1984) p. 827

(20) عالم العلماء ص 99.

(20 مكرر) A. Turki : op. cit. p 95

— على الطابع الحضري للحضارة الاندلسية التي يقارنها — في هذا المستوى — بحضارة العجم ويسميا «عمران القرى والامصار والرساتيق من بلاد الاندلس والشام ومصر والعراق والعجم وأمثالها». وفي هذا الميدان يعارض ابن خلدون هته الحضارة — حضارة المدن والعواصم — بحضارة البربر المغاربة ذات الطابع البدوي الغالب بسبب تعدد قبائلها وقوة عصبيتها المرتكزة على لحمه النسب التي تربط افراد القبيلة بعضهم ببعض⁽²¹⁾.

خامساً : إن الترجمة التي «تخبرنا فقط من وجهة نظر كمية» لأن الطابع المنط للتقديرات تمنع من أخذ الأحكام الكيفية بعين الاعتبار⁽²²⁾ تصبح عبارة عن وحدة أو جزء وحدة على لوحة أو ترسيمة أو رسم بياني. وبناء عليه فإنها لا تقوم إلا بوظيفة المرشد للتوجهات (INDICATEUR de TENDANCE) وهو الأمر الذي يترك في الظل الطابع الأساسي للمذهب ود. اورفوا بنفسه يشير إلى حدود المنهج الكمي ويقترح اللجوء إلى مؤلفات العلماء لتكون لدينا تكملة «كيفية» ضرورية. «إن اللجوء إلى المصادر الأخرى يسمح — عندما تصبح الدراسة جاهزة — بتحديد المسائل المذهبية»⁽²³⁾.

والواقع أن هاته الملاحظات وغيرها، تظل على هامش العمل الرائد لدومنيك اورفوا، ولا سيما انه يصرح بأن الكتاب «دراسة سوسيولوجية هيئت صراحة بغرض منهجي». وفي تطبيقه لهذه المنهجية يلح على طابعها التجريبي : «فيما يخص المعرفة التي استطعنا استخلاصها من الاندلس، اضطررنا إلى تكرار التحفظات وتقديم كثير من النتائج على شكل فرضيات، والاشارة إلى النقط التي تحتاج إلى مزيد من البحث حسب المناهج الأخرى»⁽²⁴⁾.

والواقع أن أصالة الكتاب لا يمكن أن تكون الا في منهجيته وفي «شريط» مختلف مراحل الصيرورة السوسيولوجية لهيكله وتفكيكه هذه الهيكله للعالم الثقافي المدروس. كما أن هذه الاعتبارات لا تقلل من أهمية المقاربة الكمية. إنها تعني فقط

(21) نفسه

(22) عالم العلماء ص 153.

(23) نفسه ص 24.

(24) نفسه ص 203.

أنه يجب علينا أن نقبل بحدودها ولا نطلب منها أكثر مما تستطيع تقديمه. إنها سلاح من بين أسلحة أخرى في «ترسانة المناهج المتباعدة». ليست اجرائية إلا في «ظروف محددة بدقة» إن مساهمتها — مهما كانت أهميتها — لا يمكن أن تكون إلا «جزئية» و«تمهيدية». إنها تجعلنا نعني — وكتاب «عالم علماء الاندلس» خير دليل على هذا. — ان المعايير الاحصائية لها وظيفة في تقييم المعطيات التاريخية بنفس الاهمية التي تكتسبها المناهج التقليدية في النقد التاريخي⁽²⁵⁾ إن تطبيق مجموعة من التقنيات المتطورة المستمدة من العلوم الاجتماعية تفسح المجال لامكانية اعطاء تاريخ يخضع لمعايير موضوعية وتجعلنا نتأكد أن التاريخ والعلوم الاجتماعية ليست بأنساق مغلقة. والتجربة توضح أن الأعمال الهامة والأكثر خصوبة توجد على الحدود التي رسمتها مختلف التخصصات لنفسها. إنه الدرس الأساسي الذي يخرج به قارئ الكتاب القيم لدومنيك أورفوا : «عالم علماء الاندلس».

(25) انظر G. BARRACLOUGH : «Tendances actuelles de l'histoire» Flammarion - Paris 1980

من هنات الترجمة والتأريخ الأدبيين لآل شهيد القرطبيين

ذ. حدوش العياشي

كلية الآداب — تطوان

من نافلة القول أن التراث العربي في الغرب الاسلامي عامة، والأندلس منه على الخصوص يكون هاجسا ما فتىء يشغل بال الكثير من المهتمين به توثيقا وقراءة، وهذا التراث وإن كان نتاج فترات ضاربة في عمق التاريخ، فإنه يعتبر خير وثيقة تسعف في الكشف عن جوانب من الحياة الأندلسية ظلت غامضة آمادا طويلة.

وغير خاف على الدارسين ما نهضت به بعض الأسر الأندلسية العريقة من أدوار، وما أسهمت به من جهود في سبيل إخصاب الحركة الفكرية والأدبية في ذلكم الصقع من الغرب الاسلامي، وما تخلف إلينا من آثارها الفكرية والأدبية فيما تخلف من تراث أندلسي رفيع، كبني حزم، وبني حيان، وبني شهيد القرطبيين.

وقد عنّ لي أن أسهم ضمن أعمال هذا الملتقى الثالث للدراسات المغربية الأندلسية، بمحاولة تسعى بعد التعريف بوحدة من تلك الأسر الأندلسية، إلى رصد أهم محاولات الدارسين المعاصرين للترجمة الأدبية لها، والكشف عن تراث بعض أفرادها، لأخلص بعد ذلك إلى لفت الانتباه إلى ما وقع فيه بعض هؤلاء من أخطاء، وارتكسوا في حمائه من هنات، لعلها أن تتدارك في طبعات كتبهم وتحقيقاتهم المقبلة.

وأما فقرات هذه المداخلة فيمكن اختزالها في العناصر الآتية :

العنصر الأول : تعريف موجز بآل شهيد، وإشارة إلى بعض مناقبهم ومآثرهم.

العنصر الثاني : عرض لاهم محاولات الدارسين من أجل التأريخ لبني شهيد القرطبيين، والترجمة الأدبية لهم، وجمع بعض آثارهم الشعرية.

العنصر الثالث : نقد لتلك المحاولات، والكشف عما يعترى بعضها من قصور، ويتثلّم البعض الآخر من هنات وأخطاء، ثم محاولة لتصحيح كل أولئك، واقتراح البدائل المناسبة عنها.

وأما المنهج المصطنع في هذا العرض المتواضع، فهو منهج يطمح إلى التكامل وفقا لطبيعة موضوع العرض ومقتضياته.

أولا : من هم آل شهيد ؟ وأي عصور الأندلس عاشه هؤلاء ؟

من حسن حظنا أن الحميدي، وهو أقدم المترجمين لآل شهيد، قد احتفظ لنا حينما تعرض لترجمة أبي عامر ابن شهيد الحفيد بأسماء أفراد هذه الأسرة القرطبية ونسبهم كاملين، فقال «إنه أحمد بن عبد الملك بن أحمد بن عبد الملك بن عمر بن محمد بن عيسى بن شهيد أبو عامر أشجعي النسب، من ولد الوضاح بن رزاح الذي كان مع الضحّاك يوم المرج»⁽¹⁾.

وإذا كنا نعثر في تضاعيف بعض المظان على معلومات ضافية عن أبي عامر الحفيد، فإنه بالنسبة لباقي أفراد هذه العائلة الأندلسية والذين يمثلون الأجيال السابقة، لا نجد سوى مزق وتفاريق، لا تغني كبير غناء في تكوين صورة عنهم واضحة المعالم بينة القسمات.

ومع ذلك فإننا نستطيع، من خلال ما تمدنا به كتب التاريخ والتراجم الأندلسية من معلومات وإشارات حول بني شهيد، أن نعرف أنهم وزروا للأسرة الروانية التي كانت تحكم الأندلس، وأن أفراد هذه الأسرة الشهيدية توارثوا الوزارة زهاء قرنين من الزمن، الشيء الذي جعل ارتباطهم بالبلاط الأموي موصولا عن طريق تسنّمهم لهذا المنصب العتيّد.

فأول ما نعرف أنه ولي الوزارة في أسرة بني شهيد بالأندلس هو جدهم الأعلى عيسى بن شهيد، فهو أول من نجد له ذكرا في كتب التاريخ والتراجم الأندلسية،

(1) الجدوة ت : 232 ص : 133.

ترجم له مروان ابن حيان، فقال «كان عيسى هذا منقطعا إلى الأمير عبد الرحمن بعد والده... فلما أفضى الأمر إليه، أزلفه به، وقدمه في عليّة خاصته... ثم استوزره، وولاه النظر في المظالم»⁽²⁾.

وبعد سنوات نجد الأمير عبد الرحمن الثاني يرقى وزيره الأثير إلى منصب الحجابة، يدلنا على ذلك قول ابن حيان : «فلم يزل عيسى بن شهيد حاجبا للأمير عبد الرحمن بن الحكم، إلى أن توفي الأمير عبد الرحمن،.. فأمضاه عليها محمد ولده الراقي بعده... إلى أن هلك عيسى صدر دولة الأمير محمد سنة ثلاث وأربعين ومائتين»⁽³⁾.

وتغيب عنا أخبار آل شهيد، فلا نعرف شيئا عن محمد بن عيسى ابن شهيد ولا عن ابنه عمر بن محمد بن عيسى ابن شهيد، ولكننا مع ذلك نميل إلى الاعتقاد بأنهما لم يكونا ليشذّا عن القاعدة في أسرة بني شهيد الأرسطراطية، فأغلب الظن أنهما قد شغلا مناصب سامية في حضيرة الدولة الأموية على عهدهما.

غير أن أنباء آل شهيد تعود مجددا للظهور في أثناء كتب التراجم الأندلسية وعضونها، حيث أمكن العثور على ترجمة جد والد أبي عامر الحفيد، وهو عبد الملك بن عمر بن محمد بن عيسى ابن شهيد الذي قال عنه الحميدي «عبد الملك ابن محمد بن عيسى ابن شهيد، أديب شاعر، من بيت أدب ووزارة وجلالة»⁽⁴⁾ ويقول عنه ابن سعيد نقلا عن الحجاري «عبد الملك بن عمر بن محمد بن عيسى ابن شهيد استوزره الأمير محمد وجالس الناصر... واستوزر الناصر ابنه أحمد الشاعر»⁽⁵⁾.

أما جد أبي عامر الحفيد والذي يحمل لقب واسم حفيده نفسيهما، فإننا نعثر على ترجمته في عدد من المصادر الأندلسية أو تلك التي تنقل عنها، في مقدمتها كتاب جذوة المقتبس للحميدي الذي يقول مترجما به «أحمد بن عبد الملك بن

(2) المقتبس : تحقيق د. محمود علي مكي، ص : 166.

(3) نفسه : ص : 167.

(4) الجذوة : ت : 634، ص : 286.

(5) المغرب : ج/1، ص : 77.

عمر بن محمد بن شهيد، ذو الوزارتين، من أهل الأدب البار، له قوة في البديهة، كان في أيام عبد الرحمن الناصر⁽⁶⁾.

وينقل المقرئ بعض أخبار أبي عامر ابن شهيد هذا عن ابن حيان فيقول إن الناصر «بلغه ثمانين ألف دينا أندلسية، وبلغ مصروفه إلى ألف دينار، وثنى له العظمة، فسماه ذا الوزارتين، وكان أول من تسمى بذلك في الأندلس»⁽⁷⁾.

وأما عبد الملك ابن أحمد ابن شهيد والد أبي عامر الحفيد، فإن المصادر الأندلسية تخبر بأنه وزر للمنصور بن أبي عامر ولابنه المظفر بعده، وقد كانت تربطه بهما صداقة متينة، وكان المنصور يستمرىء أدبه وفنه، فقد كان أبو مروان عبد الملك ابن شهيد هذا — كما يقول عنه ابن بشكوال «أوحد الناس في التقدم في علم الخبر والتاريخ واللغة والشعار وسائر ما يحاضر به الملوك»⁽⁸⁾.

وقد احتفظت لنا المظان ببعض آثاره الشعرية، كما احتفظت لنا ببعض النماذج من شعر والده ذي الوزارتين.

وأما أبو عامر أحمد ابن شهيد الحفيد، فهو أشهر بني شهيد على الإطلاق، وهو يمثل آخر جيل في سلسلة أجيال هذه الأسرة القرطبية، وإلى ذلك، يشير الحميدي بقوله «قال لنا أبو محمد علي بن أحمد (يقصد أستاذه ابن حزم الفقيه) توفي أبو عامر ابن شهيد ضحى يوم الجمعة آخر جمادى الأولى سنة ست وعشرين وأربعمائة بقرطبة... ولم يعقب، وانقرض عقب الوزير أبيه بموته»⁽⁹⁾.

وعلى الرغم من قصر حياة أبي عامر ابن شهيد، (382 — 426هـ) فقد تمكن بما أولي من ذكاء متوهج، وعبقرية فذة أن يخلف لنا تراثا متنوعا ما بين ديوان شعري ورسائل نقدية، إلى مؤلفات يذكر منها المؤرخون ما يلي :

1 — كتاب كشف الدك وإيضاح الشك.

2 — كتاب حانوت عطار.

(6) الجذوة، ت 299، ص : 131.

(7) نفح الطيب، ج 1، ص : 356.

(8) الصلة، ج 2، ت 711، ص : 355.

(9) الجذوة، ت 232، ص : 136.

3 — كتاب في البلاغة أخبرنا عنه ابن حزم فقال «وبلغنا أن صديقنا أحمد ابن عبد الملك ابن شهيد ألف في ذلك كتابا، أي في البلاغة، وهو من المتمكنين في علم البلاغة، الأقوياء فيه جدا، وقد كتب إلينا يخبرنا بذلك...»⁽¹⁰⁾.

4 — رسالة التوابع والزوابع أو شجرة الفكاهة، وهي أطول ما وصلنا من رسائل أبي عامر وأجملها فنا، وأسناها بيانا.

ثانيا : جهود الدارسين في التعريف بآل شهيد :

لم يهتم الباحثون بأفراد أسرة بني شهيد قدر اهتمامهم بأبي عامر ابن شهيد الحفيد، ولعل السبب في ذلك يعود إلى وفرة المعلومات التي تمدنا بها المصادر عن هذه الشخصية الأندلسية الفذة، بالقياس إلى المعلومات الشحيحة التي تقدمها لنا عن سواه من أفراد هذه الأسرة القرطبية، وكذلك بسبب وصول قسم من آثاره الأدبية وعطاءه النقدي إلينا ونجاته من عوادي الضياع.

والواقع أن الدارسين لم يعنوا ببعض أفراد هذه الأسرة إلا في سياق دراستهم لتراث أبي عامر الحفيد وترجمتهم له، ومن منظور أن ذلك من شأنه أن يعكس ماقد يكون قد ورثه عن أبيه أو بعض أجداده من صفات أو خصائص عقلية وعلمية أو أوضاع حضارية واجتماعية.

وسنحاول فيما يلي أن نعرض لاهم تلك الدراسات، والتي لن نلتزم في عرضنا لها التعاقب الزمني الصارم، اللهم إلا ما قد يجيء من ذلك عفوا من غير استدعاء. من أوائل الدارسين الذين نجدهم يولون عناية خاصة لأبي عامر الحفيد وتراثه، الأستاذ أحمد ضيف الذي أفرد للتعريف به والكشف عن سمات شعره وخصائص نثره الموضوعية والفنية، مبحثا في كتابه القيم الرائد الموسوم بـ «بلاغة العرب في الأندلس» والمطبوع بالقاهرة سنة 1924م.

كما نصادف من بين الباحثين الذين يمثلون الرعيل الأول من المهتمين بتراث آل شهيد عامة، وآثار أبي عامر الحفيد بوجه خاص الباحثة الدكتور زكي مبارك، الذي أفرد لنثر أبي عامر الفني ونقده الأدبي مبحثا في غضون كتابه المترجم بـ

(10) التقريب لحد المنطق، ص : 204.

«النثر الفني في القرن الرابع» والذي قدم في الأصل باللغة الفرنسية ونوقش بجامعة باريس سنة 1931م. ونال به مؤلفه درجة الدكتوراه.

ونقع على دراسة عن عبد الملك بن شهيد والد أبي عامر أنجزها الاستاذ أنجيل بلنثيا ANGEL PALENCIA ضمن كتابه «تاريخ الفكر الأندلسي» الذي قام بترجمته الدكتور حسين مؤنس إلى العربية، والمطبوع بالقاهرة سنة : 1955م.

وأنجز د. أحمد هيكمل دراسة مستجادة عن أبي عامر ابن شهيد الحفيد نعثر عليها في أثناء كتابه «الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة» المطبوع بالقاهرة سنة 1958م.

كما نعثر، إلى ذلك، على مجهود كبير ذي بعدين، نهض به مشكور الاستاذ شارل بلا، وهو يتمثل في عمليين :

الأول : جمع لديوان أبي عامر الشعري وطبعه ونشره، وذلك سنة : 1963م.

الثاني : لإنجاز لدراسة مستفيضة عن صاحب الديوان يتخللها حديث عن بعض أفراد أسرته القرطبية، وذلك في كتاب بعنوان «ابن شهيد الأندلسي : حياته وآثاره» والكتاب في الأصل محاضرات أقيمت على طلبة جامعة الأردن خلال الموسم الجامعي 1964 — 1965م.

وهناك دراسة مفيدة عن هذه الشخصية الأندلسية ذاتها للعلامة الدكتور إحسان عباس توجد ضمن مؤلفه «تاريخ الأدب الأندلسي — عصر سيادة قرطبة» المطبوع بالقاهرة سنة : 1958م.

كما نلفي من بين المهتمين بتراث بني شهيد القرطبيين الأستاذ بطرس البستاني الذي اضطلع بإخراج رائعة أبي عامر الحفيد الخيالية «رسالة التوابع والزوابع أو شجرة الفكاهة» مصدرا إياها بدراسة عن صاحبها، معلقا عليها، شارحا غوامضها، وقد طبع الكتاب بدار صادر سنة : 1967 م.

وثمة دراستان أخريان عن قصة أبي عامر العجائبية «التوابع والزوابع» الأولى : أنجزها د. مصطفى الشكعة وضمنها كتابه «الأدب الأندلسي : موضوعاته وفنونه» الصادر ببيروت سنة 1973م. والثانية : للدكتور مصطفى السيوفي والتي نعثر عليها في غضون كتابه «ملاحم التجديد في النثر الأندلسي» المطبوع ببيروت سنة : 1985م.

إلى جانب هذه الدراسات هنالك بحوث ذات طابع أكاديمي حول أبي عامر ابن شهيد وآثاره الأدبية، نذكر منها :

أولا : ديوان ابن شهيد الأندلسي : جمع وتحقيق ودراسة للدكتور يعقوب زكي، المطبوع بالقاهرة سنة : 1967م.

ثانيا : رسالة هيأها الدكتور حازم عبد الله خضر بعنوان «ابن شهيد الأندلسي : حياته وأدبه» والمطبوعة بالعراق سنة : 1984م.

ثالثا : بحث متواضع كنت تقدمت به لنيل د.د.ع منذ بضع سنين بآداب الرباط بعنوان : «حركة النقد الأدبي في قرطبة عصري الحجابة والفتنة، أبو عامر ابن شهيد الحفيد أنموذجا».

وإلى جانب هذه الأعمال هنالك مجموعة من المقالات تخص آل شهيد وتراثهم، تتوزعها بعض المجلات والحوليات نذكر من بينها :

أولا : مقالة نشرها صديقنا المستعرب الاسباني José LAZARO ضمن مجلة القنطرة المجلد : 6 العدد 2/1 السنة 1986م، بعنوان «من مؤلفات ابن شهيد» يذكر فيها أنه عثر على مخطوطة لكتاب غير معروف لأبي عامر الحفيد بعنوان : التهذيب لمحكم الترتيب لما نشره الشيخ أبو بكر الزبيدي في كلا وضعيه في لحن العامة بالأندلس، وقد عثر على المخطوطة بمكتبة دبلن تحت رقم : 5186.

ثانيا : مقالة للدكتور عبد السلام المراس، يوازن فيها بين رسالة ابن شهيد آنفة الذكر ورسالة الغفران، وذلك ضمن العدد التاسع والعشرين⁽²⁹⁾ من مجلة المناهل.

ثالثا : مقالة للدكتور محمد عبد المنعم خفاجي ضمن مجلة الهلال عدد يونيو 1983م. وهي بعنوان «التوابع والزوابع، لابن شهيد الأندلسي».

رابعا : مقالة للدكتور سعد شلبي بعنوان «الطبيعة في مطالع القصائد» يقصد مطالع قصائد أبي عامر الحفيد، وقد صدرت ضمن مجلة الشعر، السنة السادسة، العدد : 21 عام 1981م.

وهناك، إلى ما تقدم، دراسات أخرى لا تقارب موضوع هذا العرض إلا على

خجل واستحياء، آثرنا أن نضرب عنها صفحا، معتردين عما نكون قد أغفلناه من دراسات قيمة لم نتمكن من الاطلاع عليها.

ثالثا : أخطاء في التأريخ والترجمة لآل شهيد :

الواقع أننا لسنا أول من تنبه لما يعتري بعض الدراسات المعاصرة من هنات، والتي رام أصحابها التعريف بآل شهيد والكشف عن بعض آثارهم الفكرية والأدبية، فقد سبقنا إلى ذلك العلامة د. إحسان عباس، وذلك في مقالة قيمة تحمل عنوان «ابن شهيد وشارل بلا»⁽¹¹⁾ والتي يستدرك فيها على الأستاذ «بلا» ويصحح بعض أخطائه المتعلقة بمعلومات حول ابن شهيد الحفيد والافادة من مصادر ترجمته.

وحين أتيت لي أن أشتغل بأبي عامر ناقدا أدبيا، وألأبس مصادر ترجمته وترجمة أفراد عائلته بعض الملاحظات، وأقلب أثناءها وتضاعفها، وأوازن بين ما في بعضها من حقائق ومعلومات حول بني شهيد القرطبيين عامة، وأبي عامر الحفيد خاصة، وما اشتملت عليه من ذلك بعض الدراسات المومأ إليها آنفا، تملكني قسط غير يسير من الدهشة والاستغراب، لما يتخلل تلك الدراسات من أخطاء ويتسلمها من هنات، يعود بعضها إلى سلسلة نسب آل شهيد، والبعض الآخر يرجع إلى عزو النصوص الابداعية إلى صاحبها.

وقد أمكنتني تسجيل طائفة من الملحوظات وتدوين قدر لا بأس به من الاستدراكات بخصوص ذلك، سأحاول سوقها فيما يلي :

— ففيما يخص سلسلة أجيال أسرة بني شهيد نلاحظ أنها تعرضت لبعض الإضافات من قبل بعض هؤلاء الدارسين، فقد أقحم بعضهم اسم «مروان» بين أبي مروان عبد الملك ابن شهيد ووالده أبي عامر ذي الوزارتين، من بينهم الأستاذ بطرس البستاني محقق «رسالة التوابع والزوابع»⁽¹²⁾ والدكتور حازم عبد الله خضر صاحب كتاب «ابن شهيد : حياته وأدبه»⁽¹³⁾ والدكتور أحمد هيكمل

(11) تنظر مجلة الأبحاث، العدد 4/3، السنة 1966م، ص : 395 — 405.

(12) تنظر مقدمة الكتاب، ص : 7.

(13) تنظر ص : 16 — 17.

صاحب كتاب «الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة»⁽¹⁴⁾ والدكتور مصطفى السيوفي صاحب كتاب «ملاحم التجديد في النثر الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري»⁽¹⁵⁾.

ويبدو لي أن إضافة مروان إلى سلسلة أجيال بني شهيد القرطبيين مرده بالأساس إلى وجود ترجمتين متقاربتين في القسم الثاني من صلة ابن بشكوال المتوفى سنة 578هـ.

إحدهما : تتعلق ب «عبد الملك بن مروان بن أحمد بن شهيد من أهل قرطبة يكنى أبا الحسن» وهو غير والد أبي عامر، ومن أسرة شهيدية غير أسرته⁽¹⁶⁾.
وثانيتهما : وتخص «عبد الملك بن أحمد بن عبد الملك بن شهيد من أهل قرطبة يكنى أبا مروان» وهذا هو والد أبي عامر الحفيد⁽¹⁷⁾.

وهناك من الدارسين من يخلط بين أبي عامر ابن شهيد الحفيد وجده أبي عامر ذي الوزارتين، من بينهم محقق كتاب «المحمدون من الشعراء» رياض عبد الحميد مراد، الذي يجعل سنة وفاة ذي الوزارتين عام 426هـ وهذه في الواقع سنة وفاة حفيده الذي يحمل الاسم واللقب نفسيهما⁽¹⁸⁾.

وإذا كان بعض الباحثين قد خلطوا بين أبي عامر الحفيد وجده، فإن ثمة آخرين خلطوا بين عبد الملك ابن شهيد وأبيه ذي الوزارتين، من بينهم محققا كتاب «خريدة العصر وجريدة القصر» للعماد الأصفهاني، وهما عمر الدسوقي وعلي عبد العظيم، حيث نجد هما يقرران أن والد أبي عامر «عبد الملك بن شهيد أول من تلقب بذی الوزارتين في عهد الناصر»⁽¹⁹⁾.

ولم يسلم الأستاذ أنخيل بلنثيا ANGEL PALENCIA من هذا الوهم، حين اعتقد أنه يتحدث عن أبي عامر الحفيد وهو يتكلم — في الحقيقة — عن أبيه

(14) تنظر ص : 394 هامش : 2.

(15) تنظر ص : 67.

(16) تنظر الصلة رقم 763، ص : 257.

(17) تنظر الصلة رقم : 711، ص : 355.

(18) ينظر ص : 462، هامش : (1).

(19) ينظر القسم 4 ج 2، ص : 635 هامش : (1).

عبد الملك، إذ يقول «أما أبو عامر بن شهيد فكان تلميذ القاسم بن أصبغ ووهب ابن مسرة وصديقا للمنصور بن أبي عامر، وقد كتب تاريخا كبيرا في أكثر من مائة جزء» فهذه المعلومات تنسحب على عبد الملك بن شهيد وليس على ابنه أبي عامر !

وإذا كان الاستاذ شارل بلا قد اعتقد أن كتاب «حانوت عطار» لأبي عامر ابن شهيد مؤلف مجهول⁽²¹⁾ فإن الدكتور حازم عبد الله خضر لم يسلم من هذا الوهم، حيث نجده يعلن بأن حانوت عطار «لم يصل إلينا منه سوى الاسم»⁽²²⁾ ذلك أن نقولا واقتباسات متعددة تخلفت إلينا عنه، احتفظت لنا بها بعض المظان كجذوة المقتبس للحميدي، والمختار من شعر شعراء الأندلس لابن الصيرفي، والمغرب لابن سعيد...

فقد صرح الحميدي — مثلا — بنقله عن الكتاب المذكور في عدة مواضع من مؤلفه «جذوة المقتبس» نجتزئ منها بذكر ما يلي :

(1) حين ترجم لأبي جعفر بن داود، إذ قال «ذكره أبو عامر الشهيدي في كتاب حانوت عطار»⁽²³⁾... إلخ.

(2) حين ترجم لأبي الخشي الشاعر الضرير، حيث قال «وأشدد له أبو عامر ابن شهيد فيما استحسّن من شعره في كتاب «حانوت عطار» ثم ينقل رأي ابن شهيد النقدي في شعر أبي الخشي بنصه وهو : «وأما أبو الخشي فإنه قديم الحوك والصنعة، عربي الدار والنشأة، وإنما تردد على الأندلس غريبا طارئا، وهو من فحول الشعراء المتقدمين»⁽²⁴⁾.

وأعلن الصيرفي عن نقله من «حانوت عطار» في كتابه الموسوم بـ «المختار من شعر شعراء الأندلس» وذلك حين سوقه لنص الرسالة التي أنشئت عند الظفر

(20) تاريخ الفكر الأندلسي، ص : 207.

(21) ينظر «ابن شهيد الأندلسي حياته وآثاره» ص :

(22) ينظر «ابن شهيد الأندلسي حياته وأدبه» ص : 68.

(23) الجذوة رقم : 930، ص : 394.

(24) نفسه رقم 953، ص : 401 — 402.

بعبد الله بن أبي عامر وقتله، حيث مهد للاقتباس بقوله «ذكر أبو عامر ابن شهيد في حانوت عطار...» (25) الخ.

وهكذا يبدو من خلال ما تقدم أن أيا من الأستاذين لم ير ما في هذين المصنفين من نقول عن «حانوت عطار» وأن حكمهما لا يثبت أمام النقد ولا ينهض على أساس علمي سليم.

أما عن ديوان أبي عامر ابن شهيد وجمعه، فالمسألة تستحق منا وقفة تأمل وتحيص ومراجعة، وهو ما نطمح إلى تحقيقه فيما يلي :

1 — من المعلوم أن أبا عامر الحفيد لم يعن بجمع شعره في حياته، كما أن أحدا من الأندلسيين لم يهتم بذلك سواء في عصره أو بعده، وقد ظل شعر الرجل — شأنه شأن شعر عدد كبير من شعراء ذلك الصقع من الغرب الاسلامي، تتوزعه المجموعات الكبرى كالذخيرة، والنفح، واليتيمة، وبعض المصادر الأخرى كالجزوة وإعتاب الكتاب، والتي لا تقع فيها على أي إشارة تدل على ديوان له مجموع، الشيء الذي يحمل على الاعتقاد بأن شعر الرجل لم يجمع إلا في مرحلة متأخرة، وذلك بعناية المستشرق الفرنسي «شارل بلا» أولا، ثم بعناية د. يعقوب زكي (26) بعد ذلك.

فنحن إزاء ديوان مصنوع، ولسنا أمام ديوان موضوع، أي أننا إزاء ما انتهى إلينا من شعر الرجل، وليس أمام ما كتب وأبدع، مما يجعل إمكانية العثور على مزيد من شعره أمرا واردا.

وإذا كان الدكتور إحسان عباس قد وصف الجمع الذي اضطلع به الأستاذ «بلا» للديوان بأنه «جمع سريع، لم يهتم فيه بالاستقصاء» (27) فإننا لا نملك سوى

(25) المختار، ص : 38.

(26) هو المستشرق جيمس ديكي الذي غير اسمه بـيعقوب زكي بعد إسلامه وكنا أخطأنا حين اعتقدنا أنهما شخصيتان مختلفتان، نقل الثاني منهما عن الأول (من الانجليزية إلى العربية) المقدمة التي تصدر الديوان.

ومما يبعث على الاستغراب أن الأستاذ «ديكي» لا يشير إلى عمل «شارل بلا» على الرغم من ريادته في جمع ديوان أبي عامر، كما أنه لم يلمح إلى أصل المقدمة الدراسية التي مهد بها لشعر الرجل، الشيء الذي أوقعنا في ذلك الوهم.

(27) المقالة السابقة، ص : 405.

أن نقرر بأن هذه الملحوظة تنسحب على العملين جميعاً، سواء الذي نهض به شارل بلا أو الذي قام به «يعقوب زكي» ذلك أنه قد أمكننا العثور في تضاعيف بعض المظان على طائفة صالحة من أشعار ابن شهيد لا وجود لها في المجموعين.

لقد عثرنا لابن شهيد الحفيد على سبعة عشر بيتاً من الشعر في كتاب «إعتاب الكتاب» لابن الأبار، كما عثرنا على بيتين آخرين له في كتاب «المختار من شعر شعراء الأندلس» لابن الصيرفي، لم نقع عليهما في الديوانين.

وبالنظر إلى بيليوغرافية المصادر والمراجع التي أعتمدها كل من «بلا» و«يعقوب زكي» نتأكد من أن أياً من الرجلين لم يعد إلى الكتابين السابقين، مما فوت عليهما العثور على هذه الأبيات الناقصة في المجموعين.

أما الأبيات التي وجدناها في «إعتاب الكتاب» فتسعة منها تقع في أثناء الدالية التي يستعطف بها ابن شهيد المعتلي الحمودي ويمدحه، والتي أولها :

قريب بمحتل الهوان بعيد يوجد بشكوى حزنه فيجيد⁽²⁸⁾
ويقول في الأبيات التي وقعنا عليها :

- | | |
|----------------------------------|---|
| 1 — إلى المعتلي عاليت همي طالبا | لكرته إن الكريم يعود |
| 2 — همام أراه جوده سبل العلا | وعلمه الإحسان كيف يسود |
| 3 — نفى الذم عنه أن طي بروده | عفاف على سن الشباب وجود |
| 4 — تؤدى إلينا أنه سبط أحمد | مخايل فيه للهدي وشهود |
| 5 — حنانيك إن الماء قد بلغ الزبي | وأنحت رزايا ما هن عديد |
| 6 — ظمئت إلى صافي الهواء وطلقه | فهل لي يوما في رضاك ورود |
| 7 — ولي حرمة حاشا لمثلك أن يرى | مضيعا لها وهو الغداة شهيد |
| 8 — فلا يعر من رحماك من عليكم | مطارف مما حاكه وبرود |
| 9 — جواهر شعر شاكه المجد درها | كما شاكلت جيد الفتاة عقود ⁽²⁹⁾ |

وأما الأبيات الثمانية الأخرى التي عثرنا عليها في المصدر نفسه، فهي تقع في

(28) ينظر الديوان (بلا قص : 15 ص : 41) و(زكي قص : 18 ص : 99).

(29) إعتاب الكتاب، ص : 203 — 204.

عضون قصيدته القافية التي يشكر فيها الخليفة الحمودي آنف الذكر، ويهنئه بفتح، وهي :

تيممته والسعد حولك جحفل
وقارعته والنصر دونك خندق
أدرت رحي الحرب الزبون بساحه
وغالبته والجو بالببيض يعبق
فلما حوت كفاك رمة أمره
وشد بكف الحصر منه الخنق
وأسقيته من حمة الماء صافيا
إذا ذاقه من ذاقه يتمطق

وكم لك مثلي مسترق مكارم بعفوي من رق المنية يعتق
كشفت سماء المجد عنك فلم أجد سوى كرم من طيب خيمك ينطق
وردت رياض العفو منك فجادني بأرجائها من مزن نعماك مغدق
فإن أنا لم أشكرك أبيض معرقا
فلا هزني للمجد أبيض معرق⁽³⁰⁾

وأما البيتان اللذان وقعنا عليهما في كتاب «المختار من شعر شعراء الأندلس»
آنف الذكر فنسوقهما فيما يلي، يقول في الأول وقد ورد يتيما في المصدر
المذكور :

لرمت فينا بالسماك ضحى وأبحت لبك صهوة الردف⁽³¹⁾
وأما الثاني فقد ساقه في غضون قصيدته القافية السابقة وهو قوله :
فيا أيها الباغي المعد أمامه هو الموت فاعلم أنه سوف يلحق⁽³²⁾
وثمة أبيات أخرى عزاها جامعا الديوان إلى أبي عامر ابن شهيد الحفيد جاءت

(30) إعتاب الكتاب، ص : 203 — 204.

(31) المختار، ص : 64.

(32) نفسه، ص : 64.

ردّاً على أبيات للوزير ابن الجزيري⁽³³⁾ يقول فيها :
 قل للوزير الذي بانت فضائله
 وقام فينا مقام الغيث نائله
 إذ بان فضل مساعيه وحمته
 بين لنا شرح معنى سال سائله
 أواخر الورد إن تجنيه ملتقطا
 أزكى وأعطر نشرنا أم أوائله⁽³⁴⁾
 فيجيبه ابن شهيد :

يا سيدا أرجت طيبا شمائله
 وشاكت شعره حسنا رسائله
 وسائلا لي عما ليس يجله
 ولا الذي كلف التفصيل جاهله
 الورد عهدا ونشرا صنو عهدك لا
 تنسي أواخره طيبا أوائله⁽³⁵⁾

(الأبيات...)

نعتقد أن هذه الأبيات المنسوبة إلى أبي عامر ابن شهيد ليست له، وإنما هي لوالده أبي مروان ابن شهيد، وذلك استنادا على معطين.
الأول : ظني تعززه بعض القرائن : وهو ما سنختزل مناقشته في النقاط الآتية :
 1 — إن مقتل ابن الجزيري حدث سنة 394هـ، بعد أن قضى زهاء سنة في سجنه، فالمفروض أن تكون المقطعة قيلت أيام كان وزيراً في حكومة المنصور ابن أبي عامر.

(33) قتل في مطبخ الزاهرة بإيعاز من عبد الملك المظفر ابن أبي عامر، سنة : 394هـ.
 (34) تنظر الأبيات كاملة في الذخيرة 1/1، ص : 218، وتنظر مقدمة الديوان (تحقيق يعقوب زكي، ص : 15/14).
 (35) تنظر الأبيات كاملة في الديوان (بلا قص : 51 ص : 121) و(زكي قص : 56 ص : 146).

- 2 — إن أبا عامر ابن شهيد ولد سنة 382هـ، مما يجعلنا نستبعد إمكانية نظمه للمقطعة، المعارضة لنص ابن الجزيري، في سن مبكرة جدا (دون العاشرة).
- 3 — إن الخطاب في الأبيات موجه لوزير بانت فضائله ومثلت شعره رسائله جودة وإتقاناً وانتشاراً، وهذا ينسحب في تلك المرحلة على والد أبي عامر الوزير.
- 4 — لم تذكر المؤلفات التي ترجمت لأبي عامر الحفيد أنه تولى الوزارة على عهد العامرين، كما لم يذكر هو ذلك في ترجمته الذاتية التي تخلفت إلينا بعض فصولها.

5 — إن مقارنة أبيات هذه المقطعة بمقطعات وقصائد أخرى لعبد الملك ابن شهيد، يوضح مدى المشاكهة في المنحى الشعري والسمات الفنية بين النموذجين.

ثانياً : معطى وثقي نصي ويبدو أوضح ما يكون في عثورنا على النص الشعري آنف الذكر معزوا لصاحبه الوزير عبد الملك ابن شهيد في كتاب «البدیع في وصف الربیع» لأبي الوليد الحميري الذي يقول ممهداً لأبيات ابن الجزيري السابقة «وكتب أيضاً أبو مروان ابن الجزيري إلى الوزير أبي مروان عبد الملك ابن شهيد في أخريات أيام الورد بأبيات أنيقة الصفات...»⁽³⁶⁾ وبعد سوجه للأبيات نلفيه يعلق عليها بقوله «وبلغني أن الوزير ابن شهيد (يقصد عبد الملك) جاوبه بأبيات لم تقع إلي ولا وردت علي»⁽³⁷⁾.

بناء على ما تقدم يتضح أن الأبيات لم توجه إلى أبي عامر الحفيد بل إلى والده الوزير عبد الملك، كما أن الأبيات التي لم ترد على الحميري، وذكرها غيره جواباً على أبيات ابن الجزيري هي لوالده، وهو ما يستفاد من عبارتي أبي الوليد الحميري الصريحتين.

وبعد، فهذه مساهمة في سبيل تصحيح بعض الهنات التي وجدت في كتاب بعض الدارسين حول هذه الأسرة القرطبية، ولا شك أن أخطاء من هذا القبيل لا تزال ثابته في بعض الدراسات التي عني فيها أصحابها بهذه الأسرة أو سواها من الأسر الأندلسية، فعسى أن يتداركها الباحثون وينهوا عليها كما كان أجدادنا يفعلون...

(36) البديع في وصف الربيع : 94.

(37) نفسه : 95.

UNIVERSIDAD ABDELMALEK ES-SADI
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Tetuán

Publicaciones de la Facultad
Coloquios
Nº 4

EL LEGADO MARROQUI Y ANDALUSI

LA DOCUMENTACION Y LA LECTURA

19-20-21 Abril 1991

SOMMAIRE

Le manuscrit Ar. 1483 de l'escorial et la polemique contre Ġazālī dans Al-Andalus	
DOMINIQUE URVOY.....	7
Sobre repertorios bibliograficos andalusies	
JUAN M. VIZCAINO.....	15
Las ideas politicas en Al-Andalus	
MARIA J. VIGUERA.....	23
La actividad intelectual en Al-Andalus en epoca de los reyes de taifs	
MANUELA MARIN.....	39
Alimentación en Al-Andalus	
DAVID WAINES.....	47
El «Principe Amnistiado» en El <u>Damm</u> Al-Hawa de Ibn Al-Gawzī	
TERESA GARULO.....	49

LE MANUSCRIT Ar. 1483 DE L'ESCURIAL ET LA POLEMIQUE CONTRE ĠAZĀLĪ DANS AL-ANDALUS^(*)

Dominique URVOY

Université de Toulouse
France

«Une science qui hésite à oublier ses fondateurs est perdue». Cette formule, empruntée au logicien et mathématicien anglais A.-N. Whitehead (1861 - 1947), a été mise en exergue au recueil de ses études théoriques par le grand sociologue américain R.-K. Merton⁽¹⁾. Elle vaut pour l'ensemble des sciences, y compris pour l'orientalisme. Ce n'est, en effet, diminuer en aucune manière le mérite de nos prédécesseurs que de constater que la recherche dépend trop souvent de la date de découverte de tel texte qui fournit telle interprétation des faits : le texte le plus anciennement mis au jour jouira d'une autorité d'autant plus grande qu'il aura été répété mainte et mainte fois. Non seulement la découverte, plus récente, de textes contradictoires ne suffit pas à l'invalider, mais elle ne permet même pas toujours d'instaurer le doute à son sujet. La proposition de méthodes permettant de mettre en perspective les documents se heurte systématiquement à la prévention psychologique en faveur du texte, quel qu'il soit⁽²⁾. Tout se passe, dans notre discipline, comme si l'esprit de taqlīd, que nous diagnostiquons volontiers chez les gens du passé, objet de notre investigation, déteignait sur nous.

Mise au jour par M. Asin Palacios dans un article de 1909, et publiée en 1916, l'introduction historique qu'Ibn Ṭumlūs d'Alcira (v. 560/1164 - 620/1223) donne à son «Traité de Logique»⁽³⁾ est un de ces textes qui ont obtenu force de dogme et qui sont encore actuellement repris tels quels⁽⁴⁾. Faisant un tableau

(*) Communication présentée à la troisième rencontre *Al-turāṭ al-maġribī wa-l-andalusī : al-qirā'a wa-l-tawṭīq*, Tétouan, 13 - 15 déc. 1990.

(1) *Social Theory and social Structure* (2^e éd., Glencoe, 1957 ; trad. fr., Paris, 2^e éd., 1965).

(2) Cf. D. Urvoy : *Le monde des ulémas andalous du V/XI^e au VII/XIII^e siècle - Etude sociologique* (Genève, 1978, 203) ; «Quantification des mouvements intellectuels et religieux dans l'Islam» (*Etudes Arabes, Analyses - Théorie*, 1979-2/3, 226-235) ; «Question de méthode» (*Arabica*, XXIX-1, 1982, 93 - 95).

(3) M. Asin Palacios : «La logique de Ibn Ṭumlūs d'Alcira» (*Revue Tunisienne*, 1909 ; rééd. in *Obras escogidas*, II - III, Madrid, 1948, 155 - 162). *Introducción al arte de la lógica por Abentomlūs de Alcira*, Madrid, 1916.

(4) Par ex. V. Lagardère : «A propos d'un chapitre du *Nafḥ wal-taswīya* attribué à Ġazālī» (*Studia Islamica*, LX, 1984, 121-123).

- crédible dans l'ensemble - des résistances des **fuqahā'** andalous à l'introduction successive dans leur pays des ouvrages de **ḥadīṭ**, d'**uṣūl al-fiqh** et d'**uṣūl al-Dīn**, Ibn Ṭumlūs attribue les difficultés rencontrées dans la diffusion des œuvres de Ḡazālī à ces seules résistances.

En fait son argumentation est partisane, car il veut à la fois stigmatiser l'aveuglement doctrinal des hommes de religion et se préparer une ouverture (pour faire admettre la discipline de la logique) en disant qu'ils ont, par le passé, été contraints déjà à admettre ce qu'ils avaient d'abord récusé. La démarche des ulémas aurait ainsi été une sorte de dialectique en trois fois deux temps :

1. a) D'abord intérêt pour les seules questions ponctuelles (**masā'il**).

b) Sous l'inspiration de Baqī b. Maḥlad, et sous la contrainte de l'émir Muḥammad Ier (régnant de 238/852 à 273/886), ouverture au **ḥadīṭ** et aux doctrines que les docteurs orientaux ont fondées sur lui (**wa mā naqala 'an al-ā'imma**).

2. a) Hostilité aux **uṣūl al-Dīn**.

b) Assimilation partielle de celles-ci (**tumma anasū aydī^{an} bi ḥadā-l-madhab**), une poche de résistance (**ist'ṣḳār** = haine) subsistant chez les spécialistes des formulaires **arbāb al-masā'il a'nī ahl al-furū'**.

3. a) Cette résistance se renforce quand les œuvres de Ḡazālī introduisent avec elles des éléments nouveaux, notamment soufis **min masā'il al-ṣūfiyya wa ḡayrihim min sā'ir al-ṭawā'if**⁽⁵⁾.

b) Cette résistance ne cède qu'à la suite d'un changement de régime politique et devant la pression du pouvoir almohade auquel l'auteur fait acte d'allégeance doctrinale.

Cette argumentation suppose que l'hostilité andalouse envers Ḡazālī n'est que le fait des attardés, qui ne « connaissent pas ce que (ses livres) contiennent » (**wa hum lā ya'rifūna mā fihā**)⁽⁶⁾, et elle réduit son efficacité au fait d'avoir circonvenu le souverain (almoravide) pour obtenir la suppression de ces ouvrages. J'ai examiné ailleurs les deux inquisitions successives (500/1100 et 538/1143) concernant l'œuvre de Ḡazālī, les éclairant par la prise en considération des divers types de public qu'elle semble avoir touché, et distinguant une forme de syncrétisme inadmissible **comme tel** par le pouvoir almoravide qui avait pris en charge la défense de l'Islam en Espagne⁽⁷⁾.

Je voudrais compléter, cette analyse faite de l'extérieur par l'examen de l'intérieur d'un texte émanant non des milieux polftiques, mais d'un homme

(5) Introduction..., texte ar. p. 11.

(6) P. 12.

(7) D. Urvoy : **Le monde des ulémas andalous...**, 129-131, et **Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e siècle - début XIII^e siècle)** (Toulouse, 1990, 167-175), qui traite également du problème - qui ne nous concerne pas ici - du caractère indû du rapprochement entre Ibn Ṭūmart et Ḡazālī.

de religion parlant en son propre nom. Le P. Luciano Rubio avait déjà, en 1956, attiré l'attention sur deux auteurs : le célèbre al-Ṭurṭūṣī, contemporain et rival à plus d'un titre de Ġazālī, et le Grenadin Ibn Ḥalṣūn (VIII^e/XIV^e s.) dont il transcrivait un texte significatif⁽⁸⁾. Il signalait simplement l'existence d'un autre auteur, intermédiaire entre ces deux-là du point de vue chronologique : Muḥammad b. Ḥalaf d'Elvira, qui est celui qui va nous occuper ici. Mais il convient de signaler auparavant que si al-Ṭurṭūṣī a fait au moins dans trois de ses œuvres des allusions critiques à Ġazālī, cet andalou était fixé à Alexandrie et n'exerçait qu'une influence indirecte dans son pays natal. La première réfutation en règle est rédigée, à l'occasion de la condamnation de 500/1106, par le cadī Ibn Ḥamdīn de Cordoue (439/1047 - 508/1114). Celui-ci est noté par Ibn Baṣkuwāl comme une autorité reconnue en **uṣūl al-fiqh**⁽⁹⁾, mais son **radd** est malheureusement perdu.

Le suivant de près, le recueil intitulé **Al-nukat wa-l-amālī fī-l naqd 'alā-l-Ġazālī** (Histoires et textes concernant la destruction de Ġazālī) nous a été conservé dans le manuscrit 1483 de l'Escurial. L'ouvrage, de cent cinquante folios, est mutilé du début et de la fin, et le titre a été retrouvé par H. Derembourg⁽¹⁰⁾ d'après le nom de l'auteur, rappelé au f° 57 v. : Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ḥalaf b. Mūsā al-Aḥṣārī al-Ilbīrī (457/1064-5 - 537/1142-3). Celui-ci fait l'objet d'une biographie dans la **Takmila** d'Ibn al-Abbār⁽¹¹⁾ qui l'appelle expressément **al-Mutakallim**. Son œuvre englobe tous les stades de l'activité religieuse d'al-Andalus décomposés par Ibn Ṭumlūs, et unit ce que ce dernier opposait : - fidélité à la stricte tradition mālikite, avec la composition d'une explication des obscurités du **Muwaṭṭa'** de Mālik ; - assimilation du **ḥadīth** avec un travail du même genre pour le **Ṣaḥīḥ** de Buhārī ; - pratique des **uṣūl al-fiqh** et surtout des **uṣūl al-Dīn** selon l'école aṣ'arite ; - ouverture enfin à la mystique avec un résumé de la **Ri'āya** de Muḥāsibī.

Le ms. ar. 1483 est d'un maniement difficile, bien que l'écriture - maghrébine - soit assez belle la plupart du temps. Le papier est souvent abimé (quelques trous et des mouillures), l'encre parfois effacée, et surtout la reliure a été faite de façon anarchique : les f°s 1 à 15 sont dans le bon ordre, mais ils contiennent la fin du texte. Les autres f°s sont rangés en gros dans l'ordre inverse (on voit ainsi nettement, par ex., que 100 r. fait suite à 101 v.) mais pas toujours feuillet par feuillet (p. ex., il semble qu'il faut lire dans l'ordre : 131 r. 131 v. 129 r. 129 v. 130 r. 130 v. 128 r.... 100 r. 100 v. 98 r. 98 v. 99 r. 99 v. 97 r.... 41 v. 40 v. 40 r.... 24 v. 24 r. 22 r. 22 v. 23 r. 23 v. 21 v. 21 r.... 19 v. 19 r....).

(8) L. Rubio O.S.A. : « Juicios de algunos musulmanes españoles sobre las doctrina de Alg. » (La Ciudad de Dios, CLXIX, enero-marzo 1956, 90-111).

(9) K. al-Ṣila... (éd. Codera, Madrid, 1883, n° 1138).

(10) Les manuscrits arabes de l'Escurial décrits d'après les notes de H. Derembourg, revues et mises à jour par E. Lévi-Provençal, t. III : théologie géographie, histoire (Paris, 1928, 99). Derembourg situe la présente copie vers les XIV-XV^e siècles, soit trois siècles environ après la composition de l'ouvrage, et vers la même époque que la compilation d'Ibn Ḥalṣūn indiquée plus haut.

(11) Ed. F. Codera, Madrid, 1887-1889, n° 607.

L'ensemble de l'ouvrage est une compilation d'interprétations données à des dits du Prophète (**ma'nā qawl al-nabī**), soit que ces dits soient donnés tels quels, soit qu'ils soient présentés comme des réponses à diverses situations : paroles de l'ange Gabriel ; questions posées par un proche ; résultats d'une anecdote ; etc.

Du f° 150 jusqu'au milieu de 140 r., l'auteur donne une série d'environ cent trente **nukat** assez brèves, avec très peu de commentaire, ou en réduisant celui-ci à un renvoi. Chacune est introduite seulement par la formule **nukat uhrā** (parfois : **nukat uhrā min al-habar**). Au milieu de 140 r. commence une série de cent vingt trois commentaires plus développés, et surtout numérotés : **al-kalām fī-l-nukat al-ūlā**... (à partir de la seconde est ajouté : **min al-aṣl**, parfois - n° 41, 43, 47 - : **min al-habar min al-aṣl**). Quatre «histoires» placées - par hasard ? - à des chiffres ronds (n° 20, 30, 40, 50) sont qualifiées de façon laudative : **al-nukat al-mūfiyya**. Ces «discours» sont de longueur très variable, allant de quelques lignes pour certains jusqu'à trente-deux feuillets pour le plus long (n° 51, f° 95 v. - 63 v., que l'auteur doit diviser en de nombreux **fiṣal**).

Le premier (140 r. - 136 r.) se présente d'emblée comme une défense du **Kalām** selon les «gens de la **Sunna**». Il invoque les autorités (**ā'imma**), soit collectivement, soit nommément :

- **Al-ṣayh** Abū-l-Ḥasan (al-Aṣ'arī ; 260/873-4 - 324/935-6) : «chef de l'école» (**ṣayh al-madhab**) à laquelle se rattache l'auteur de la compilation. S'il n'est pas cité le tout premier, son autorité est invoquée neuf fois.

- «Le cadi» Abū Bakr (al-Bāqillānī ; m. 403/1013), cité six fois ; le plus souvent appelé **al-qādī** tout court, sans doute parce qu'il était mālikite. L'auteur se réfère à son **Tamhid** «et aux autres de ses compositions».

- «L'imām «Abū-l-Ma'ālī (al-Ḡuwaynī ; 419/1028 - 478/1085) n'est cité qu'une fois dans cette section portant sur l'aspect général du kalām, mais il sera cité de nombreuses fois par la suite, sur des questions de détail. L'auteur nomme son **Ṣāmil** et «son **talhiṣ**» ; ce terme ne semble pas devoir désigner le **K. al-Irṣād**, qui est bien un **compendium** mais qui est connu sous son nom en Andalus, et devrait plutôt renvoyer au **K. al-Luma'**⁽¹²⁾.

Par ailleurs, «**al-ṣayh** Abū-l-Abbās al-Qalānisi» (fin III/IX^e - début IV/X^e s.) et 'Abd Allāh b. Kullāb (début III/IX^e s.) sont cités respectivement une et deux fois. Ces deux auteurs ne sont pas proprement aṣ'arites mais sont classés par M. Allard comme responsables d'«essais de doctrines intermédiaires» avec le Mu'tazilisme⁽¹³⁾. En effet, le problème qui sous-tend toute cette

(12) Edité, notamment d'après le ms. 1606 de l'Escorial, par M. Allard dans ses **Textes apologétiques de Guwaynī** (Beyrouth, 1968, 99-177).

(13) M. Allard : **Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aṣ'arī et de ses premiers grands disciples** (Beyrouth, 1965, 135-139 et 146-153). Il est à remarquer que Allard a classé dans la même catégorie Muḥāsibī (*ibid.*, 139-145) dont nous avons vu qu'al-Ilbirī a commenté une œuvre.

première «histoire» est celui de la nature de la parole de Dieu. L'auteur y reprend l'ancienne discussion contre les Mu'tazilites qui affirmaient qu'elle est créée, et qui avaient tendance à la réduire à des sons (*ṣawt*), thèse à laquelle s'était fortement opposé Ibn Kullāb. Il cite expressément «les Mu'tazila» à trois reprises et précise même (f° 139 v.) que tous ont récusé l'idée de *kalām al-naḥs* (parole spirituelle), «excepté Ibn al-Ġubbā'ī (sic)», sans que rien ne permette de préciser s'il s'agit d'Abū 'Alī ou d'Abū Hāsim⁽¹⁴⁾. Il indique par contre qu'il a développé ses analyses à ce sujet «dans (son) grand traité appelé *Al-Bayān fī-l-Kalām 'alā-l-Qur'ān*», ouvrage qui n'est pas connu par ailleurs.

La réflexion générale sur le Kalām va jusqu'à la fin de la *nukta* 4 (f° 133 r.) Par la suite on passe aux conditions de la Révélation (*ṣurūṭ al-risāla*) puis aux divers problèmes particuliers de la théologie. La méthode est toujours la même : texte du *ḥadīth* ; commentaire dans le sens des *ahl al-Sunna*, éventuellement renforcé par des références aux autorités aṣ'arites. Voici, à titre d'exemple, l'analyse du début de la *nukta* 101 (f°s 2 v. - 6 v.) :

Ḥadīth, transmis par 'Abd Allah b. 'Umar : la vergogne vient de la foi ; la foi est la connaissance de Dieu.

Commentaire :

a) méthode : il faut chercher la vérité dans la foi autant linguistiquement que théologiquement. D'abord revenir au *ḥadīth* pour voir «son but, son sens, ce qu'on y voulait et sa signification», ainsi que «ce qu'en pensent nos imāms».

b) remarque : le *ḥadīth* confirme l'accord des imāms. D'une façon générale, «on trouve dans la *ṣarī'a* cette confirmation particulière et soutenue de la science». On aboutit ainsi une assurance, à savoir que Dieu est unique et n'a pas d'associé. On cherche ensuite des preuves dans la langue, dans la *ṣarī'a* et dans les sciences. Chaque homme de religion peut alors avoir son propre point de vue.

c) Sujet de la *nukta* : analyse de la foi. Tous pensent que la foi peut augmenter ou diminuer, sauf Mālik qui estime qu'elle peut augmenter, mais non diminuer. Pour Abū Ḥanīfa, la foi est la connaissance par le cœur et l'affirmation par la langue. Beaucoup d'imāms l'ont suivi. Les *Mutakallimūn* pensent que la foi consiste à croire dans son cœur en Dieu et en Son Prophète.

Analyse de l'attitude des non-croyants : la foi n'est pas perceptible à l'œil mais est reconnue chez quelqu'un à ses faits, gestes et paroles. L'infidèle ne doit pas connaître Dieu ; en effet, Dieu a dit : «ils ont persisté alors qu'ils connaissaient la vérité».

d) Autorités, sur le thème de la différence entre la foi et l'infidélité, et leurs degrés respectifs :

(14) Aucun des deux ne semble avoir consacré d'ouvrage spécial à ce problème (cf D. Gimaret : «Matériaux pour une bibliographie des *Gubbā'ī*», *Journal Asiatique*, CCLXIV, 1976, 3-4, 277-332).

- Abū-l-Ḥasan (al-Ašʿarī) : source non précisée.
- Abū Bakr Muḥammad b. [al-Ṭayyib] (al-Bāqillānī) : citation du **Taqrib al-adilla fī uṣūl al-umma**.
- Abū-l-Maʿālī (al-Ġuwaynī) : citation du **Šāmil**.
- Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan al-Murādī (sic ! Sans doute Ibn Fūrak ; v. 330/941 - v. 406/1015) : source non précisée

...

Il apparaît, de ce sondage, que l'auteur défend une position certes ancienne du point de vue oriental - moins ancienne pour l'Occident où le Kalām n'est diffusé vraiment que par le disciple andalou de Ġuwaynī, al-Bāġī (403/1012 - 474/1081) - mais non tout à fait rétrograde, et surtout pas liée à la simple considération des **furūʿ** juridiques, comme le voudrait le texte d'Ibn Ṭumlūs. L'argumentation est sommaire ; la compilation semble purement scolaire mais il y a un réel effort de théorisation.

Il ne semble pas que Ġazālī soit jamais cité nommément, ni même que ses thèses soient explicitement mentionnées, comme ce sera le cas chez Ibn Ruṣd d'un point de vue philosophique dans son **Tahāfut al-tahāfut**, et chez Ibn Ḥalṣūn d'un point de vue plus éclectique. S'il s'agit bien d'une réfutation de Ġazālī - et rien ne permet de refuser l'attribution à ce recueil du titre donné par Ibn al-Abbār - elle est indirecte, par le rappel de la croyance des **ahl al-Sunna**. Mais dans le fond ces trois réfutations concordent : Ġazālī est rappelé, par al-Ilbīrī, à la fidélité «matérielle» à l'ancien Kalām ; il est, au contraire, considéré par Ibn Ruṣd comme trop fidèle à ce Kalām, même s'il s'en distingue sur certains points, en ce sens que, comme lui, il soulève des faux problèmes, confusion qu'il accroît encore par son option en faveur du soufisme ; enfin Ibn Ḥalṣūn dénonce son syncrétisme.

Certes ces trois polémiques sont de valeur bien inégale et al-Ilbīrī apparaît bien comme un auteur sans génie. Mais on ne saurait sans injustice répéter Ibn Ṭumlūs en le qualifiant automatiquement d'esprit borné. H. Laoust a montré que même en orient l'influence de Ġazālī est essentiellement liée au šāfiʿisme - lequel a eu un écho limité en Occident - et qu'elle a été partiellement refoulée à la fois par l'école kalāmienne de Fahr al-Dīn al-Rāzī, par la généralisation de l'attitude mystique monastique, et par le néo-hanbalisme. Dans ce dernier groupe, Ibn Taymiyya emprunte non seulement à des membres de son école (notamment le **Talbīs Iblīs** d'Ibn al-Ġawzī - 510/1116 - 597/1200), mais aussi à al-Ṭurṭuṣī et à un autre mālikite important, l'ifriqiyen al-Mazari (453/1061 - 536/1141, soit presque exact contemporain d'al-Ilbīrī)⁽¹⁵⁾. Or al-Māzari est une personnalité complexe : sympathisant du šāfiʿisme, sans l'appliquer dans ses œuvres ; tenant du kalām ašʿarite à travers Bāqillānī, et donc critique de

(15) H. Laoust : «La survie de Ġazālī d'après Subki» (**Bull. Et. Orient.**, XXV, 1972, 153-172).

Ġazālī sur ce point, ce qui ne l'empêche pas d'être en relation avec Ibn al-ʿArabī, principal représentant du «ġazālisme» en Espagne⁽¹⁶⁾.

On voit donc que le problème est infiniment complexe et qu'on ne saurait le résoudre par des réactions émotionnelles, de sympathie pour un auteur qui passe - à tort ou à raison ? - pour un libérateur de l'esprit musulman, et d'antipathie pour une classe socio-culturelle beaucoup plus diversifiée qu'on ne le croit.

(16) Cf. **Encycl. islam**, 2^e éd., t. VI (en cours), 934 b-935 b ; art. de Ch. Pellat.

SOBRE REPERTORIOS BIBLIOGRAFICOS ANDALUSIES

Juan M. VIZCAINO

(C.S.I.C., Madrid)

INTRODUCCION

Dentro de la producción escrita árabe encontramos un tipo de obras que nos llama la atención por su exclusividad ; nos referimos a los denominados *kutub al-fahāris*, o, también *kutub al-barāmiy*. Estos libros sobresalen por su valor bibliográfico, pues están dedicados a las transmisiones de obras. En dichos libros el autor nos informa de las obras que conoció y estudió, así como, en mayor o menor medida, de sus maestros. Por lo tanto, con este tipo de obras disponemos de una importante ayuda para conocer aspectos relativos a la vida intelectual de la época y zona en que fueron escritas, así como del Islam en su conjunto.

Algunas de estas obras apenas ofrecen noticias de los maestros del autor, mientras que en otras ocasiones dichos maestros son objeto de una biografía. Por lo que se refiere a las obras y su transmisión, frente a los casos de no ofrecer el *isnād* completo, nos encontramos también con ejemplos de una detallada información sobre la transmisión (método de transmisión, lugar y fecha, sesiones de duración). Esta variación deriva del tipo de *fahāris* del que se trate, y de si el autor estaba más interesado en la mención de sus maestros o en la de las obras transmitidas. Pero dejando a un lado esta clasificación tan general, podemos seguir la división realizada por ‘Abd al-‘Azīz al-Ahwānī y que es la siguiente⁽¹⁾ :

1. ordenación de la obra según las ciencias islámicas tratadas (Corán, hadiz, gramática, etc.) ;
2. estructuración a partir de los maestros, a los que se dedica una biografía, en la cual el autor aprovecha para mencionar las obras transmitidas de dicho maestro ;
3. división en un apartado dedicado a las biografías de los maestros y otra parte en la que se incluyen las obras transmitidas ;

(1) ‘Abd al-‘Azīz al-Ahwānī, «Kutub barāmiy al-‘ulamā’ fī l-Andalus, *RIMA*, I, 1955, pp. 91-120 la división, con ejemplos, se encuentra en pp. 96 y ss.

4. con contenido vario.

Este último grupo 4) no lo vamos a tener en cuenta en esta ocasión, ni tampoco otras obras que podrían considerarse cercanas al género, pero ya con algunas características diferentes⁽²⁾. Asimismo, nuestro mayor interés se centra, por un lado, en las obras de estrecha afinidad con al-Andalus⁽³⁾ y, por otro, en las propiamente bibliográficas⁽⁴⁾.

Si nos detenemos a observar los tres primeros grupos citados, notamos la importancia de los maestros, ya que sólo en uno de ellos no se les dedica un apartado especial o biografías. Esto nos lleva a considerar un segundo aspecto destacable, como es la relación de los *kutub al-fahāris* con los *kutub al-tarāyīm*. En el diccionario biográfico al-*Dayl wa-l-Takmila* de al-Marrākūšī, comprobamos un hecho que también se daba entre sus contemporáneos, a saber, que el autor utilizó y conoció los *kutub al-fahāris*⁽⁵⁾. Al mismo tiempo, en estos últimos también se hizo uso de los *kutub al-tarāyīm*; como uno más de los ejemplos, citaremos el caso de la *Fahrassa de Ibn Jayr*, que en una ocasión inserta un fragmento del perdido diccionario biográfico del emir al-Ḥakam II⁽⁶⁾.

VALORACION

Nos damos cuenta de la importancia de este tipo de obras por el hecho de que fue un género muy cultivado; en los mismos *fahāris* se incluyen otros *fahāris* entre las obras transmitidas, y se remite a ellos; también en los diccionarios biográficos escritos a partir del siglo VI/XII encontramos frecuentes referencias a estas obras⁽⁷⁾.

Según J.M. Fórneas⁽⁸⁾, la evolución del género en al-Andalus siguió tres etapas:

a) inicial, siglos IV/X y V/XI;

- (2) De ella serían ejemplo alguna *riḥla*; v. J. M. Fórneas, *Elencos biobibliográficos arábigoandaluces* (extracto de Tesis Doctoral), Madrid, 1971, pp. 6-7. Este extracto contiene interesantes datos e informaciones sobre el género, entre ellos una lista de autores de obras bio-bibliográficas relacionadas con al-Andalus.
- (3) Se incluirían obras como la *Gunya* del Qādī 'Iyāḍ y el *Barnāmaʾ* de al-Gubrīnī, norteafricanos pero que citan a varios personajes andalusíes; también entrarían en este grupo el *Barnāmaʾ* de al-Wādī Aṣī y el de al-Tuḡībī, originarios de al-Andalus, aunque pasaron casi toda su vida fuera de él.
- (4) Por lo que se tiene menos en cuenta obras como el *Muʿṣam* de Ibn al-Abbār (edición de F. Codera, Madrid, 1885), que debería ser objeto de un mayor aprovechamiento del obtenido hasta ahora.
- (5) Un ejemplo, relacionado con el *Barnāmaʾ* de al-Ruʿaynī, lo tenemos en p.468 de la edición de I. ʿAbbās, Beirut 1973.
- (6) V. pp. 193-194 de la edición de F. Codera y J. Ribera, Zaragoza, 1894-1895.
- (7) Tal como señala ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī, art. cit., p. 91, abundan los casos de autores de este tipo de obras.
- (8) V. obra citada, p. 7.

- b) desarrollo, siglos V/XI a VII/XIII ;
- c) «emigración», siglos VIII/XIV a IX/XV.

Fue durante la etapa b) cuando se alcanzó el apogeo de estas obras y se compuso un mayor número de ellas ; este número disminuyó en la etapa siguiente, lo cual no hace que pierda su interés, pues entonces muchos andalusíes se vieron obligados a emigrar, y varios se asentaron en el Norte de Africa ; de este modo, en las obras de esta etapa se podrían entrever las relaciones culturales entre al-Andalus y el Norte de Africa.

Una de las razones de la importancia que adquirió este tipo de obras la encontraríamos en el hecho mismo de la existencia de las transmisiones de obras, y en el sistema de enseñanza islámico. En este punto uno de los problemas con el que nos encontramos es el relativo a la fiabilidad de las transmisiones, sobre todo en los casos de *īyāza*⁽⁹⁾, y, especialmente de *al-īyāza al-ʿamma*, por medio de la cual el alumno recibía la licencia de todas las obras y transmisiones del maestro - a veces ni se señalan en concreto cuáles fueron esas obras y transmisiones - aún cuando no hubiera mantenido un trato directo con él, o aunque hubiera recibido la licencia a una edad excesivamente temprana (o incluso antes de nacer). También existen ocasiones en las que no se indica de manera completa la cadena de transmisión, sino que es interrumpida antes de llegar al autor de la obra transmitida⁽¹⁰⁾. Pero independientemente de la total fiabilidad de algunas de esas transmisiones, lo cierto es que mediante este género exclusivo de la civilización árabe conocemos las obras que se compusieron y difundieron en zonas y épocas determinadas.

En el caso de los *kutub al-fahāris* andalusíes, nos permiten establecer con bastante exactitud las relaciones culturales con Oriente, es decir, además del momento de la introducción de ciertas obras, cuáles se estudiaron y cuáles pasaron inadvertidas. Por otra parte, también podemos conocer qué tipo de obras eran las más cultivadas en al-Andalus. En este mismo aspecto, debemos mencionar la *Gunya del cadī ʿIyād* y el *Barnāmaʾ* de al-Gubrīnī, importantes para descubrir las relaciones culturales entre el Norte de Africa y al-Andalus, pues en las obras de estos dos autores norteafricanos aparecen varios personajes andalusíes.

ESTADO DE LA CUESTION

Desde el modélico y excelente artículo de ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī sobre *kutub al-fahāris*, precursor de este tipo de estudios para al-Andalus, se han sucedido ediciones y estudios de estas obras.

Hagamos ahora una recapitulación informativa sobre los estudios y ediciones

(9) Sobre este modo de transmisión, v. *Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle edition), tomo III, pp. 1047 - 1047, art. «*Īyāza*», de G. Vajda.

(10) Este es el caso del *Barnāmaʾ* de al-Ruʿaynī, del *Fihris* de al-Lablī y del *Barnāmaʾ* de al-Maṣāʾirī.

de *kutub al-fahāris* relacionados con al-Andalus (omitimos las obras de sentido más bien biográfico, como maʿāyīm, mašyājāt) :

- Ibn ʿAṭīyya (m. 541/1147), *Fihris* ; edición de M. b. A. l-Aʿfān y M. al-Zāhī, Beirut 1980 ;
- estudio de J.M. Fórneas : Tesis Doctoral de 1970, inédita⁽¹¹⁾.
- Qāḍī ʿIyāḍ (m. 544/1149), *Gunya* ; edición de M. ʿYarrar. Beirut, 1982 ;
- estudio de M^a J. Hermosilla : Tesis Doctoral de 1978, inédita⁽¹²⁾.
- Ibn Jayr (m. 575/1180), *Fahrassa* ; edición de F. Codera y J. Ribera, Zaragoza, 1894-1895 ; reedición en Beirut, 1963 ;
- estudio en curso a cargo de J.M. Vizcaíno como Tesis Doctoral.
- al-Ruʿaynī (m. 666/1267), *Barnāmaʾ* ; edición de I. Šabbūḥ, Damasco, 1962 ;
- estudio de I. Šabbūḥ, *RIMA*, V, 1959, pp. 103-144.
- Ibn A. l-Rabīʿ (m. 688/1289), *Barnāmaʾ* ; edición de ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī, *RIMA*, I, 1955, pp. 252-271 ;
- estudio del mismo ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī en *RIMA*, I, 1955, pp. 110 y ss., y de P. Chalmanta en *Arabica*, XV, 1968, pp. 183-208.
- al-Lablī (m. 670/1292), *Fihris* ; edición de Y. ʿĀʾiš, Beirut, 1982
- al-Tuḡībī (m. 730/1329), *Barnāmaʾ* ; edición de ʿAbd al-Ḥāfiẓ Maṣṣūr, Túnez 1981 ;
- estudio de A. Ramos : Tesis Doctoral de 1976, inédita⁽¹³⁾.
- al-Wādī ʿĀšī (m. 749/1348)⁽¹⁴⁾, *Barnāmaʾ* ; edición de M. al-Ḥabīb, Túnez 1981 ;
- a esta obra le dedicó J.M. Fórneas dos artículos («El «Barnāmaʾ» de Muḥammad Ibn ʿĀbir al-Wādī ʿĀšī...», *Al-Andalus*, 1973, XXXVIII, pp. 1-67 y 1974, XXXIX, pp. 301-363).- al-Maʿārī (m. 862/1484), *Barnāmaʾ* ; edición de M. b. A. l-Aʿfān, Beirut 1982.

Estas obras constituyen en sí *fahāris*, pero también se dan casos de *fahāris* dependientes de otros libros, como :

- Ibn al-Ṭallāʿ (m. 497/1104), *Fahrassa*, incluida al final del *Kitāb Aqḍiyat Rasūl Allāh* (pp. 384-389, edición de M. ʿAbd al-Šukūr, Hyderabad 1983) ;
- estudiada por M^a I. Fierro, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, II*, editados por M^a L. Avila, Granada, 1989, pp. 215-297.

(11) Agradezco a su autor su amabilidad al permitirme disponer de una copia de dicha Tesis (existe un extracto de ella ; v. nota n° 2).

(12) También debo agradecer a su autora su amable envío de copia de esta Tesis.

(13) Agradezco a su autora la cesión de un ejemplar de esta Tesis (v. un resumen de la autora en «Le *Barnāmaʾ* d'al-Tuḡībī», *Arabica*, XXIV, 1977, pp. 291-298).

(14) Muḥammad b. ʿĀbir al-Wādī ʿĀšī (m. a principios del siglo X/XVI), autor de un *Tabat* (editado por ʿAbd Allāh al-ʿAllāh al-ʿImrānī, Beirut, 1983).

- al-Gubrīnī (m. 714/1315), *Barnāmaʾ*, contenido en el final del *ʿUnwān al-dirāya* (pp. 215-236, edición de M. b. Cheneb, Argel 1910 - la obra ha sido reeditada).

También podríamos incluir aquí, por su brevedad, la *«iḡāza»* del místico Ibn ʿArabī (m. 638/1240)⁽¹⁵⁾.

El autor de estas líneas también ha hecho un intento de reconstrucción del *Barnāmaʾ* de Ibn al-Barrāq (m. 596/1200)⁽¹⁶⁾, a partir de fragmentos incluidos en *al-Dayl* de al-Marrākūšī.

También tenemos noticia de que M. b. Šārīfa está preparando una edición de la *Fahrasa* de al-Mintawrī o al-Mintūrī (m. 834-1431)

Apreciamos que la edición precursora fue la de la *Fahrasa* de Ibn Jayr, publicada a fines del siglo pasado. Después no volvieron a aparecer nuevas ediciones hasta 1955 (Ibn A. l-Rabīʿ), a la que siguió la de 1962 (al-Ruʿaynī), produciéndose el aumento definitivo a partir de los años ochenta.

PERSPECTIVAS

Tal como hemos señalado anteriormente, este tipo de obras gozó de una gran difusión⁽¹⁷⁾, pero observamos que todavía sólo están editadas una pequeña parte. Es decir, que es muy probable que existan más inéditas⁽¹⁸⁾, y sería decisivo poder disponer de más de ellas, pues, de este modo, se conseguirían unas conclusiones definitivas sobre la vida intelectual.

A continuación mostramos un ejemplo de los resultados que pueden conseguirse mediante el estudio de este tipo de obras. Concretamente, se trata de la incidencia de los estudios coránicos en al-Andalus, a través de algunos de los *kutub al-fahāris* citados en el apartado anterior.

Las tres obras que menciona Ibn al-Ṭallāʿ (m. 497/1104) son de autores orientales.

Ibn ʿAṭīyya (m. 544/1149) : de las doce obras que cita, ocho son orientales y cuatro andalusíes.

(15) Presentada por ʿAbd al-Rahmān Badawī en *Al-Andalus*, XX, 1955, pp. 107-128.

(16) En prensa.

(17) V. J. M. Fórneas, *obra citada*, pp. 12 - 13, donde se encuentra el apartado denominado «Elenco de autores de *fahāris*, *barāmiy* y *mašyajāṭ*», el cual recoge una amplia lista. V. también al-Kattānī, *Fihrist al-fahāris wa-l-atbāt wa-muʿyam al-maʿāyīm wa-l-mašyajāṭ wa-l-musalsalāt*, 2 vols., ed. de I. ʿAbbās, Beirut, 1982 (2ª edición).

(18) V. J. M. Fórneas, *obra citada*, pp. 34 - 36 ; allí señala algunos manuscritos, existentes en bibliotecas españolas, de este tipo de obras, todavía inéditas y cuyos autores son en su mayoría norteafricanos. Es de suponer, según esto, que en bibliotecas norteafricanas existan manuscritos, de lo que es ejemplo la *Fahrasa* de al-Mintawrī anteriormente citada.

Qāḍī 'Iyāḍ (m. 544/1149) : cita diecisiete obras, de las que nueve son andalusíes.

En Ibn Jayr aparecen (m. 575/1180) ciento treinta y dos obras, de las cuales setenta fueron compuestas por andalusíes y sesenta y tres por orientales.

Ibn 'Arabī (m. 638/1240) cita tres obras, las tres de autores andalusíes.

Ibn A. l-Rabī' (m. 688/1289) : las cuatro obras que recoge son andalusíes.

Al-Gubrīnī (m. 714/1315) : recoge cinco obras, dos de ellas andalusíes.

Al-Tuḡībī (m. 730/1329) : de las veintinueve obras que menciona, dieciocho son andalusíes y tres orientales.

Al-Wādī Āṣī (m. 749/1348) : las cuatro obras que cita son orientales.

Puede observarse un aumento progresivo de las obras andalusíes : a partir del Qāḍī 'Iyāḍ (todavía siglo VI/XII) el número de obras andalusíes empieza a superar al de orientales. Deben destacarse los casos de Ibn A. l-Rabī' e Ibn 'Arabī, y de al-Tuḡībī, los dos primeros por el hecho de que todas las obras que recogen sean andalusíes, y el último por el gran número de obras andalusíes que cita en comparación con las orientales.

Esto es una muestra de los resultados que pueden conseguirse⁽¹⁹⁾, pero existen más posibilidades : comparaciones con otras ciencias islámicas, o dentro de cada disciplina indagar cuál era el contenido más habitual, los maestros más frecuentados, etc.

Ultimamente se han aplicado nuevos métodos - estadísticos, sociológicos al estudio de los diccionarios biográficos⁽²⁰⁾, métodos que podrían aplicarse a los repertorios bibliográficos.

En el intento de ofrecer una visión lo más global posible es en lo que estamos trabajando actualmente, tomando como base un estudio de la *Fahrasa* de Ibn Jayr, la que cita, con diferencia, una mayor cantidad de obras : desarrollo de las cadenas de transmisión (señalando los modos de transmisión), identificación

(19) J.M. Fórneas es autor de varios estudios de este tipo : «De la transmisión de algunas obras de tendencia aṣ'arī en al-Andalus», *Awraq*, I, 1978, pp. 4-11 ; «Datos para un estudio de la *Mudawwana* de Ṣaḥnūn en al-Andalus», *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca 1979)*, Madrid, 1983, pp. 93-118 ; «Recepción y difusión en al-Andalus de algunas obras de Ibn A. Zayd al-Qayrawānī», *Homenaje al Prof. Darío Cabanellas Rodríguez, O.F.M. en su LXX aniversario*, vol. I, Granada, 1987, pp. 315-344. V. también las conclusiones de P. Chalmers, art. cit., pp. 185 y ss., a partir del *Barnāmaʿ* de Ibn A. l-rabī' ; H. al-Warāḡlī, «Ṣuyūḡ al-'ilm wa-kutub al-dars fī Ṣabta min jilāl Barnāmaʿ al-Qāsim al-Tuḡībī», *Manāhil*, 22, 1982, pp. 564-633 ; A. Ramos, «Estudio de la transmisión de las obras de *fiqh* contenidas en el *Barnāmaʿ* de al-Tuḡībī», *Al-Qanṭara*, VII, 1986, pp. 107-123 ; M. Jarrar, *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien*, Frankfurt am Main, 1989.

(20) De ello son ejemplos las siguientes obras : R. Bulliet, *The patricians of Nishapur : a study in medieval islamic social history*, Cambridge, 1972 ; D. Urvoy *Le monde des ulémas andalous du V/XI au VII/XIII siècle*, Ginebra, 1978 ; R. Bulliet *Conversion to Islam in the medieval period*, Harvard-Londres, 1979.

de personajes, e información bibliográfica sobre las obras. Este estudio se completa con la recogida de la información que contienen otros repertorios andalusíes. Un ejemplo de los resultados es lo indicado anteriormente sobre los estudios coránicos. Por este camino pueden obtenerse ciertas conclusiones, las cuales serían más certeras aún si se dispusiera de más *kutub al-fahāris*.

En suma, se impone seguir intentando el descubrimiento y la edición de más obras de este tipo - tendencia que, afortunadamente, parece seguirse -, paso previo para conseguir un detallado y completo análisis, así como conclusiones definitivas,

LAS IDEAS POLITICAS EN AL-ANDALUS

Maria J. VIGUERA

Universidad Madrid

Las, por fuerza limitadas, reflexiones que yo querría exponer en esta aproximación al tema de **Las ideas políticas en al-Andalus** tienen por punto de partida una constatación elemental, como es que estas ideas se produjeron en un marco islámico y, dentro de éste, por unas vías mayoritariamente sunníes, u «ortodoxas»⁽¹⁾.

La primera situación, el marco islámico, es absolutamente definitoria. Las ideas políticas islámicas⁽²⁾ son algo concretísimo acotadas por el Corán y la Tradición, y se sustentan en el reconocimiento obligatorio de un principio de autoridad, representado en el Mundo por los Califas o Imames, vicarios de Dios, siendo necesario a todo musulmán acatarles, pues, como señala un hadiz⁽³⁾, «quien se aparte de la obediencia, encontrará a Dios el Día del Juicio y no le valdrán pretextos, y quien muera sin haber prestado juramento a un soberano, morirá como pagano», normas de una sociedad teocrática definida en muchos otros hadices, de los cuales citaré por ejemplo sólo otros dos más, suficientemente expresivo : «El Enviado de Dios ha dicho : «Quien me obedece, a Dios obedece ; quien me desobedece, desobedece a Dios ; quien obedece a su jefe, a mí me obedece, y quien le desobedece, me desobedece a mí» : y ya en el último de los hadices que voy a citar : «Quien abomine alguna cosa de su jefe, que sea paciente, porque aquel que se sustraiga un ápice a la obediencia del Poder, morirá como pagano».

Con todo esto, el orden político islámico establece como situación correcta ideal la existencia de una única Comunidad de creyentes con su rector, los cuales, y también según esos planteamientos ideales, se relacionarán de forma armoniosa, como la cabeza con el resto del cuerpo.

Establecida así la situación ideal, muy pronto, en la historia del islam, ésta

-
- (1) Sobre su significación : N^o. Isabel fierro Bello, **La heterodoxia en Al-Andalus durante el período omeya**, Madrid, 1987.
 - (2) M^e J. Viguera Molins, «El mundo islámico», en **Historia de la teoría política**, ed. F. Vallespin, Madrid, 1990, I, 325-369. Las referencias allí mencionadas me eximen de acumular notas en esta Comunicación.
 - (3) Los tres hadices ahora mencionados aparecen utilizados por Ibn Marzūq en las reflexiones políticas con que indicia **al-Musnad**, cfr. **Hechos memorables de Abū l-Hasan sultán de los Benimerines**, ed. y trad. M^e J. Viguera, rgel, 1981 y Madrid, 1977, 88 - 90.

se vió enfrentada con la realidad, al surgir hondos e insuperables desacuerdos sobre la legalidad califal y las condiciones de acceso y ejercicio del Califato. Todo esto es muy conocido, y no vamos a extendernos por aquí, en el marco limitado del tiempo que ahora tenemos, pero sí hagamos una llamada de atención a la propia historia de al-Andalus, con su desgajamiento, además, tan antiguo, respecto del Califato legal (que fue desde el s. II de la Hegira-el Califato 'abbāsi), y todas las cuestiones de legitimación de su emirato emeya, primero, de su Califato después⁽⁴⁾, bastante efímero para colmo de males, aparte otras dificultades y peculiaridades de la realidad política andalusí, no precisamente modélica aunque sólo fuera por su permanente proclividad al alzamiento contra el poder establecido y a la fragmentación estatal, realidad política andalusí dentro de la cual, curiosamente, se produjo, sin embargo, una reflexión política islámica convencional, es decir, que en ella podemos encontrar las consabidas disquisiciones ideales y teóricas, y, muy pocas veces, la referencia concreta a las circunstancias concretas.

Reflexión política islámica convencional fue la reflexión política andalusí, mayoritariamente, aunque, dentro de esto, dos características precisas la distinguen frente a la oriental y, aun siendo características formales, no carecen de significación. Una de estas características es la menor cantidad de obras producidas en al-Andalus, frente a todo lo producido en el Mašriq, y otra característica es que la andalusí es algo posterior a la otra, siendo, en esto como en casi todo, su subsecuente, pero también como en casi todo llegando a alcanzar lo andalusí, una vez que tomó carrerilla, una personalidad de gran calidad, distinguiéndose por la manera con que llevó a su culminación determinados aspectos formales o de fondo, como ocurrió con el giro de originalidad y representación cultural con que llegó a su cumbre la reflexión política de los *falāsifa* andalusíes, o con la cima que alcanzó en Ibn Jaldūn, al que hay que considerar un epigono magistral de lo andalusí en su semillero del Magreb, donde empezó a florecer la reflexión política por trasplante de la andalusí, de forma directa.

Ese marco islámico en que se sitúa la reflexión política andalusí establece la íntima relación entre religión y Estado, que impregna todos los planteamientos relativos a las características y funciones de la autoridad y la jerarquización político-religiosa; la religión sustenta la noción de autoridad y respalda las instituciones, encontrándose presente, por acción o por reacción, en todos los movimientos y conceptos, no sólo en el de «autoridad», sino en otros decisivos en cuanto al tema que tenemos entre manos como son los de «libertad» y «revolución»⁽⁵⁾.

Con lo que llevamos apuntado, creo que ya queda suficientemente aludido,

(4) Es muy expresivo, sobre ello, la cuestión «Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Rahmān III», que ha estudiado M^{ca}. Isabel Fierro Bello, *Sharq al-Andalus*, VI (1989), 33 - 42.

(5) F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom prior to the XIX Century*, Leiden, 1960; P.J. Vatikiotis (ed.), *Revolution in the Middle East*, Londres, 1972.

dentro de esta aproximación, lo que implica la pertenencia al ámbito islámico del pensamiento político andalusí, también marcado, inmediatamente después, por su adscripción mayoritariamente **sunní**, lo cual no significa que no hubiera ideas, e incluso actuaciones, políticas andalusíes originadas en brotes heterodoxos. Pero mientras que la reflexión política «heterodoxa» se restringe sobre todo a una reflexión teológica⁽⁶⁾, en la **sunna** la teorización política se diversifica mucho más - y es lo que ocurre en al-Andalus, por eso mismo -, y además de estar sometida a idealizaciones teológicas, conoce una dimensión práctica en los tratados jurídicos, se impregna con los **falāsifa** islámicos de dimensiones intelectuales, incorporando una parte considerable de la experiencia griega, mientras que, junto a todo ello, los moralistas y escritores de **adab**, de buenas letras, describen la orientación ética de los valores, y por su parte los historiadores, en fin, consignan ideas políticas al alabar o condenar actuaciones o programas de los poderosos.

Esto significa que las ideas políticas en el Islam **sunní** podemos hallarlas en cinco tipos principales de obras : teológicas, jurídicas, morales, educativas, históricas y filosóficas. Todos estos géneros se dieron en al-Andalus, en la riquísima civilización andalusí, donde, naturalmente, tuvieron su desarrollo cronológico propio.

Teología y Derecho comenzaron a elaborarse, en Oriente, desde el primer siglo de la Hégira/nuestro siglo VII, aunque los cuatro primeros pensadores orientales que, situados en una perspectiva fundamentalmente teológica, y ya con una personalidad definida, se dedicaron a examinar la teoría del Califato - núcleo central de la reflexión política - no aparecen hasta los siglos VIII y IX de nuestra Era, tratándose del secretario Ibn al-Mucaffa', el jurista Abū Yūsuf y los literatos al-Īḥiz̧ y Ibn Qutayba. A tres de ellos, Ibn al-Muqaffa' (m. hacia 757), al-Īḥiz̧ (m. 868-869) e Ibn Qutayba (m. 889), puede considerárseles también dentro de la literatura moralizante, con obras de **adab** conteniendo temas políticos y algún **Espejo de príncipes**.

Para esas fechas del siglo IX/III de la Hégira, la Historia tiene ya una personalidad definida en el Oriente islámico, baste recordar que al-Ṭabarī muere en 922 y que para entonces el género histórico estaba ya muy hecho en Oriente, con todo su cumplimiento político establecido, y que la **Falsafa** empieza a despuntar con al-Kindī en el siglo IX.

?Qué ocurre, mientras tanto, en al-Andalus ? : que todo ello, Teología, Derecho, **Adab**, Historia y Filosofía se va cultivando, personalizadamente, un poco después que en Oriente. Por descontado que hay ideas políticas, inseparables del pensar y del vivir, desde que comienza al-Andalus, en el siglo II/VIII, pero éstas no irán cobrando forma en escritos definidos sino conforme avanza el siglo III/IX, cuando todavía teología, jurisprudencia, historia y

(6) M^e J. Viguera, «Tipos de fuentes árabes sobre pensamiento político en el Islam medieval», *Festschrift H. - R. Singer*, en prensa.

literatura se producen juntas, más o menos, y las dos últimas, historia y literatura, supeditadas a las otras dos y todavía en estado naciente, en aquella centuria III/IX, de cuyas peculiaridades culturales incipientes, en al-Andalus, cada vez estamos más informados, gracias a Tesis Doctorales como la de Jorge Aguadé sobre 'Abd al-Malik b. Ḥabīb⁽⁷⁾ y de Isabel Fierro sobre Muḥammad b. Waḍḍāh⁽⁸⁾, y a diversas investigaciones del equipo español que publica en los **Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus**, dirigidos por Manuela Marín, M^{ca}. Luisa Avila y Luis Molina⁽⁹⁾.

El siglo IV/X, en Al-Andalus, trajo una actividad más personalizada, concretada en géneros más independientes y definidos. En relación con nuestro tema contamos entonces con la primera gran **summa** andalusí-buena, andalusí de adopción-sobre el poder político y el gobierno, como es el libro primero de los veinticinco que contiene la curiosa enciclopedia titulada **al-'Iqd al-farīd**, compuesta por el cordobés Aḥmad b. 'Abd Rabbihi, que nació en 860 y murió en 940⁽¹⁰⁾. En esta obra hay muy pocos materiales nuevos, algunos sólo salidos de la pluma del propio Ibn 'Abd Rabbihi y entre ellos sus versos, siendo la mayoría acarreo del **adab** oriental, y sobre todo de sus dos grandes representantes al-Ŷaḥiẓ e Ibn Qutayba, a los cuales habrá que atribuir la «inspiración» también, de ese capítulo inicial sobre la política con que se abre el **'Iqd**, la proporción de cuya dependencia queda todavía por precisar, en este capítulo al menos.

El capítulo inicial sobre «el Poder político» - **al-sulṭān** - se extiende por unas ochenta y tres páginas de la edición ahora más corriente del **'iqd** que es la establecida por Aḥmad Amīn Aḥmad al-Zayn e Ibrāhīm al-Ibyārī, y cuyo primer tomo se publicó en El Cairo, en 1367 H./1948 d. J.C. Cuestiones políticas se pueden encontrar repartidas por otras partes del libro, y sobre todo en su capítulo quinto, que trata «De cómo dirigirse a los reyes» (**Ūl mujāṭabat al-mulūk**), pero lo esencial se concentra en el dicho primer capítulo **Ūl al-sulṭān**. Allí reunió Ibn 'Abd Rabbihi - y presentó ante los ojos no del todo habituados de los andalusíes a tales planteamientos refinados del **adab** muchas ocurrencias y dichos de la Tradición islámica y de grandes personajes acerca del papel central que tiene la autoridad o el Poder - **al-sulṭān** - en la sociedad y cómo debe ser acatado ; la obligación de aconsejarle bien y obedecerle ; la compañía que debe procurar y cómo ha de elegir a sus colaboradores ; la adecuada política que ha de manejar y cómo ha de tener bien enderezado su reino ; con justicia, evitando arbitrariedades ; cómo la buena situación de los súbditos depende de la del soberano ; dichos diversos sobre el rey, sus cortesanos y visires ; descripción del soberano justo ; cómo la grandeza del soberano está en su

(7) Actualmente en prensa, dentro de la Colección de Fuentes andalusíes editadas por el consejo Superior de Investigaciones Científicas y el Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe.

(8) Madrid, 1988.

(9) I, Madrid, 1988 ; II y III, Madrid y Granada, 1989 y 1990 ; IV, Granada, 1990.

(10) *Encyclopédie de l'Islam*, 2^a ed., III, 698 - 699, por C. Brockelmann.

modestia ; que ha de tratar bien, con clemencia, a sus súbditos ; la firmeza y decisión que debe poseer el soberano ; sobre el alzamiento y oposición contra él ; la comprensión que ha de mostrar con las personas religiosas y de virtud si le amonestan ; sobre cómo ha de aconsejarse, reservar secretos, otorgar permisos ; sobre los chambelanes ; sobre la lealtad y la traición ; de los nombramientos y ceses ; y sobre las decisiones judiciales ;

Con estos títulos, que son de otros tantos epígrafes de ese capítulo sobre el Poder político, quedaba establecido el ámbito en que más o menos se moverá el **adab** andalusí acerca de esos temas. Puestas quedaban así también las bases para los **Espejos de Príncipes**.

Dentro del **adab**, y siguiendo al 'Iqd, tanto cronológica como temáticamente, se sitúa la **Bahyat al-ma'ālis wa-uns al-mu'ālis** de Abū 'umar ibn 'Abd al-Barr, nacido en Córdoba, en 368/978, y muerto en Jativa, en 463/1070⁽¹¹⁾. Entre la multitud de temas habituales se tratan algunos relativos a la política, como son los capítulos titulados «sobre las demandas de cosas necesarias al Poder» (**Fī ṭalab al-ḥāyat**), «sobre el Poder y la política» (**Bāb al-sulṭān wa-l-siyāsa**) «refranes sobre el Poder y su entorno» y «sobre los secretarios y el oficio de la secretaría»⁽¹²⁾, todo ello en cuarenta y tres páginas del texto titulado, y con un contenido de acarreo, como es habitual, que - parece - no haber sido demasiado en cuenta por otras obras del género, aparte de los resúmenes tardíos que la **Bahya** conoció⁽¹³⁾.

En la línea del **adab**, se produce en el siglo V/XI o comienzos del VI/XII, con la categoría precisa del subgénero «espejos de príncipes», el famoso **Sirāy al-mulūk** de Abū Bakr al-Ṭurṭuṣī, nacido en Tortosa, en 451/1059 y muerto en Alejandría, en 525/1130. Figura intelectual muy interesante, esa obra suya también lo es, y no sólo por las anécdotas históricas que recuerda sobre al-Andalus, cuando compone libro ya en Egipto, sino también por la extensa y bien seleccionada doctrina política que expone⁽¹⁴⁾. R. Dozy y F. Pons Boigues llamaron la atención sobre este «espejo», descrito por el segundo⁽¹⁵⁾ como compuesto por «64 capítulos, con una **Introducción** en que el autor da cuenta de su objeto y de la razón y método de su libro, que trata de los deberes de los reyes, de las virtudes y cualidades de que deben estar adornados, y

(11) Rafael Pinilla, «Una obra andalusí de **adab** : la **Bahyat al-ma'ālis** de Ibn 'Abd al-Barr. (s. XI JC)», *Sharq al-Andalus*, VI (1989), 83 - 101.

(12) Ibn 'Abd al-Barr, **Bahyat al-ma'ālis**, edición Muḥammad Mursī al-Julī, El Cairo, 1962, I, 317 - 360.

(13) Como estudió Rafael Pinilla en su Teis Doctoral, presentada en la Universidad de Córdoba y aún inédita.

(14) Vincent Lagardère, «al-Ṭurṭuṣī, unificateur du malikisme aux XI^e et XIII^e siècles», *Revue des Etudes Islamiques*, XLVII (1979), 173 - 190, y «L'unification du mālikisme oriental et occidental à Alexandrie : Abū Bakr al-Ṭurṭuṣī», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, XXXI (1981), 47 - 62.

(15) F. Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los Historiadores y Geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, 1898, p. 183.

de su conducta así en tiempo de paz como de guerra. Dice que ha reunido en este libro lo más notable que ha encontrado en las biografías de los reyes y sabios de los diversos pueblos, en especial de los árabes, persas, griegos, indios, etc. Todo el libro está lleno de anécdotas curiosas». El *Siraʿ* de al-Ṭurṭūšī fue editado hace años y merece una nueva edición ; fue traducido por Maximiliano Alarcón, en Madrid, 1930-1931, en dos tomos, dada su extensión. Alguna obra posterior, como pasa con el *Musnad*, biografía del sultán benimerín Abū l-Ḥasan, ya en el siglo VIII/XIV trazada por Ibn Marzūq, sigue las pautas del *siraʿ* y lo cita abundantemente⁽¹⁶⁾. Consideremos algún pasaje de este «Espejo»⁽¹⁷⁾. En su capítulo XIX al-Ṭurṭūšī expone los «Requisitos que consolidan la autoridad del sultán», y allí indica que «... los triunfos que logra el sultán sobre sus enemigos, están en razón directa de su justicia para con los vasallos ; las derrotas que sufre en la guerra son proporcionadas a las injusticias que comete con sus tropas, y la cordialidad de relaciones con su pueblo le es de más provecho que los numerosos ejércitos. La corona más preciada del rey es su honestidad ; su defensa más segura la justicias ; sus armas la equidad ; y su hacienda sus vasallos». Y se extiende a continuación ponderando honestidad, justicia y equidad. Ahora bien, si nada de esto cumple el soberano, según toda esta construcción política medieval, el súbdito no podrá alzarse, sino obedecer, doctrina a la que dedica al-Ṭurṭūšī el capítulo XL de su libro,

en el cual, entre otras cosas, señala : «... si dices que los reyes de ahora no son como los que hubo en épocas anteriores, es cierto ; mas tampoco los vasallos son como los de tiempos pasados. Por lo tanto, tú no tienes más derecho a menospreciar a tu príncipe, atendiendo a los recuerdos que se conservan de príncipes de otros tiempos, del que tiene el sultán para menospreciarte a tí, si repara en las noticias que corren acerca de los vasallos de entonces. De modo que, si el sultán es injusto contigo, a ti te toca sufrir con paciencia y a él cargar con la responsabilidad de sus actos», y añade algunos hadices recomendando la obediencia a la autoridad a cualquier precio, por ejemplo un pasaje del *Corpus* de Abū Dāwūd que pone en boca del profeta, hablando a sus Compañeros : «Vendrán sobre vosotros gentes aborrecibles que os exigirán cosas a que no estáis obligados. Cuando lo pretendan, acceded a ello y no los vituperéis, sino rogad a Dios en favor suyo», y comenta al-Ṭurṭūšī : «Es éste un texto que apoya con mucha fuerza lo que venimos sosteniendo. Concedamos, pues, a los príncipes todo lo que injustamente pretendan de nosotros, sin oponer resistencia alguna, y abstengámonos de que nuestras lenguas les dirijan ningún reproche. ¡Siervo de Dios ! No emplees la maldición como arma contra quien te hace víctima de la tiranía ; sírvete más bien de la confianza en Dios». Es decir, que por encima de todo, prevalece el mantenimiento del Poder establecido, una de las ideas políticas esenciales.

(16) M^e J. Viguera, *al-Musnad* (cit. antes en nota 3).

(17) *Lámpara de los Príncipes por Abubéquer de Tortosa*, traducción po Maximiliano Alarcón, Madrid, 1930, I, cap. XIX, p. 239 y II, cap. XL, p. 49 - 50,

Pero no sólo aquel interesante ulema que fue al-Ṭurṭūṣī expresó sus ideas políticas en este interesante «Espejo», sino que las distribuyó por varias de sus composiciones tomando algunas veces partido sobre determinadas opciones político-religiosas, como hizo respecto a los Almorávides, frente a la fragmentación y condenada actuación de los Reinos de Taifas, conservándose de él una carta al emir Yūsuf b. Tāṣufīn en que le exhorta al buen gobierno⁽¹⁸⁾, y en ella, desde una posición más comprometida que la que adopta cuando escribe en *adab*, le dice «Voy a dedicarte - al emir - algunas exhortaciones y máximas, y si las aceptas habrás de triunfar en todo grave asunto que emprendas... Pues aquel a quien Dios concedió poder en este mundo, otorgándole imperio, si no practica lo que Dios ordena...», amenazándole si es así con la perdición eterna y repasando todas sus obligaciones, entre ellas la de la Guerra Santa.

En los siglos que aún quedaban al Islam andalusí pueden señalarse algunas obras de *adab*, muy desigualmente estudiadas y con un cierto valor, en genral, para seguir el curso de la moralidad política teórica y literaria. Entre ellas podemos citar el *Rayḥān al-albāb* del cordobés Ibn Jayra (m. 564/1168), del que parece conservarse un manuscrito⁽¹⁹⁾, una *Nuḥḥat al-albāb* del también cordobés Ibn al-Ḥāȳy, ya de mediado el siglo VII/XIII, además del *Kitāb alif bā'* del malagueño Ibn al-Šayj, también de ese siglo, y del cual ofreció Asín Palacios un índice del conglomerado que es su contenido, gracias al cual⁽²⁰⁾ puede apreciarse con facilidad la proporción política de la miscelánea, que repite las consignas consabidas sobre que «la organización social es necesaria para que exista la sociedad», «la mutua ayuda de los individuos, comparada con la de los miembros del organismo humano», anécdotas de reyes, meditación sobre las actuaciones de «los primeros califas», o «sobre el visirato», etc. La ocupación del *adab* por la política se mantiene en el siglo VIII/XIV, con las *al-Zaharāt* de Ibn Simāk⁽²¹⁾, el *Kitāb al-adab wa-l-siyāsa* de Ibn Hudayl⁽²²⁾, pero sobre todo con el polígrafo Ibn al-Jaṭīb, que, como todas las grandes figuras, no sólo cumple con el tema político dentro del *adab*, sino que lo rebasa, lo precisa y entrevera de sus propias reflexiones a partir de su propia experiencia y ejercicio de la política, y no sólo acarrea materiales, sino que los crea, dentro de los cauces de su cultura y época, aunque abocado a tantas cosas no consiga llegar a las cimas de la reflexión sociológica lograda por su contemporáneo y amigo Ibn Jaldūn. Ibn al-Jaṭīb expuso su entendimiento de la política en sus numerosas obras históricas y reunió sus ideas al respecto en dos tratados

(18) M^e J. Viguera, «Las Cartas de al-Gazālī y al-Ṭurṭūṣī al soberano almorávid Yūsuf b. Tasufīn», *Al-Andalus*, XLII (2977), 341-347, espec. 361 y ss.

(19) Pinilla, art. cit., p. 97, n. 50.

(20) Miguel Asín Palacios, «El Abecedario de Yūsuf Benaxeij el malagueño», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, C (1932), 195 - 228.

(21) Edición por Maḥmūd ʿAlī Makkī, Madrid, 1984.

(22) M^e J. Viguera, trad. y estudio de *Gala de caballeros de Ibn Hudayl*, Madrid, 1977, espec. p. 28 sobre ʿAyn al-adab wa-l-siyāsa.

de ciencia política titulados *Maqamat al-siyasa* y *al-Isāra ilā adab al-wizāra*, editados ambos por Muḥammad Kamāl Šabāna en Rabat, en 1980. Dentro de su brevedad, ambos textos son importantes, como han resaltado Dunlop, Arié y W. al-Qāḍī⁽²³⁾. En la *Maqāmat al-siyāsa* «Ibn al-Jaṭīb expone sus teorías sobre el arte de gobernar por medio de una ficción literaria. Imagina que en una noche de insomnio el califa Hārūn al-Rašīd pide a sus cortesanos que le traigan un hombre del pueblo, dotado de buen sentido común, al que encuentren en las calles de Bagdad... cuando se encuentra ante el soberano, éste le pide sus consejos sobre la administración del Estado y él recomienda al califa que mantenga a sus súbditos en los límites de una estricta observación de la ley religiosa (*al-šarīʿa*), de elegir un visir leal, modesto y piadoso, de reclutar a los oficiales del ejército regular entre hombres de buenos linajes entrenados en la Guerra Santa, de exigir docilidad y fidelidad a los gobernadores de provincia. Le aconseja también mostrarse imparcial, respetar la justicia y la verdad, practicar el mecenazgo de los hombres de letras que puedan dar brillo al reino y conmemorar los hechos memorables del soberano». Pasa revista - con opiniones muy teóricas - al estado de los súbditos, de los visires, del ejército, de los gobernadores, de la educación de los niños, de los servidores, de las mujeres, y termina con unas reflexiones sobre los bienes de fortuna, los cortesanos y una serie de consejos diversos. La otra obrita, *al-Isāra ilā adab al-wizāra* es un divertimento de Ibn al-Jaṭīb, visir, sobre el oficio de visir, ya viéndolo con la perspectiva de quien está de vuelta de la política, cuyo desencanto transparentó Ibn al-Jaṭīb en otros textos suyos interesantísimos, por ejemplo alguno de la *Iḥāṭa*⁽²⁴⁾, donde llega a decir : que los riesgos de la vida pública no tienen compensación, destilando amargura, por todos sus poros, de la política.

Dentro también del *adab* cabe situar el subgénero de los «Testamentos»⁽²⁵⁾, entre los cuales algunos figuran redactados por soberanos o personajes políticos, que aconsejan, puestos en el último trance, a quien viene detrás. En al-Andalus el más famoso de estos «Testamentos» es posiblemente el de Almanzor, con recomendaciones a su hijo y sucesor ʿAbd al-Malik en que pasa revista a su buena actuación, diciendo, por ejemplo⁽²⁶⁾ : «Te dejé allanados todos los asuntos de estado, y he metido en vereda las distintas categorías de sus altos funcionarios y he establecido diferencia entre los ingresos y los gastos del reino.

(23) Douglas Morton Dunlop, «A little-known work on politics by Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, VIII (1959), 47-54 ; Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232 - 1492)*, París, 1973, 180 - 181 (y 2ª ed., París, 1990, ampliada) ; Wadād al-Qāḍī, «Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb on politics», *Actes du 8ème Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et islamisants*, Aix-en-Provence, 1978, 205 - 217.

(24) M^{re} J. Viguera, «Ibn Marzūq según Ibn al-Jaṭīb», *Revue de la Faculté des Lettres*, Tetuán, II (1987), 33 - 41.

(25) Viguera, «El mundo islámico», 348 - 349 y 368.

(26) Fernando de la Granja, «El testamento de Almanzor», *Miscelánea José M^{re}. Lacarra*, Zaragoza, 1986, 25 - 32, espec. p. 30.

Te dejo bien abastecidos los graneros y llenos los depósitos de armas. Te dejo una hacienda por encima de lo que supone la paga de tus tropas y tus gastos. No se te vaya la mano en derrochar, y no nombres agentes fiscales que no obren rectamente, pues ello minaría a prisa tu poder, ya que cualquier negligencia te llevaría sin remedio al menoscabo. Procura extremar el celo en todos tus asuntos, y en todo aquello que te denuncien los intrigantes actúa sólo sobre seguro. Me he esforzado en dejarte enderezada la grey, cuyo mayor anhelo es sentirse a salvo del arrebató [del gobernante] y poder confiar en su mansedumbre». Y así sigue Almanzor dando cuenta final de su entendimiento de la Política.

Con esto estamos cruzando al filo de la Historia, o, concretando más, porque son piezas importantes del activismo político, de los cronistas ; los «Cronistas de al-Andalus»⁽²⁷⁾, como todos los demás, y más o menos, se consagraron a referir prioritariamente los actos del soberano y de los estamentos que ejecutan su poder... de forma oficial, según las interpretaciones convenientes ; y «convirtieron las razones políticas de sus respectivos Estados en ideales incontestables, exaltaron el derecho prioritario de sus respectivas dinastías a ejercer el poder supremo y exclusivo en su territorio, y justificaron tales pretensiones a través de una presentación elogiosa de los soberanos a quienes servían». Junto a tales posturas, los cronistas adoptaban y vertían su ideario político, respecto al que contrastaban su relato, alabando o vituperando los actos del Poder que describían.

Pero cambiemos de panorama, dejémos el campode las Bellas Letras y de la Historia, y vayamos al del Derecho y de la Teología, donde, también, tanta reflexión política se produjo. En al-Andalus, la primera figura importantísima y definida al respecto fue Ibn Ḥazm (994-1064), que reflexionó sobre ello con amplitud, calidad y originalidad indiscutibles, Las obras en que expone ideas políticas son, fundamentalmente, su «Aproximación a la Teología» (**al-Taqrīb li-ḥudūd al-Kalām**), su «Precisión sobre los fundamentos legales» (**al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām**), su famosa «Historia crítica de las ideas religiosas» (**al-Fiṣal**)⁽²⁸⁾, algunas «epístolas» jurídico-teológicas⁽²⁹⁾ y un «Tratado de política» (**Kitāb al-siyāsa**) que nos ha llegado fragmentariamente⁽³⁰⁾. En ninguna de sus obras anda Ibn Ḥazm por las ramas ni habla por hablar o de oídas ; lo que trata lo trata porque le parece necesario, especialmente frente a una realidad política andalusí que le inquietaba profundamente y ante la que no estaba de acuerdo, pareciéndole desastroso el final de los Omeyas, la

(27) M. J. Viguera, «Cronistas de al-Andalus», en F. Mañilo (ed.), **España, al-Andalus, Sefarad : Síntesis y nuevas perspectivas**, Salamanca, 1988, 85 - 98.

(28) Sobre ibn Ḥazm existe una bibliografía muy amplia, cfr. A.M. Turki, **Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāḡī sur les principes de la Loi religieuse**, Argel, 1973 ; Ḥasan al-Waragī, «Ḥawla mafhūm al-jilāfa ʿinda ibn Ḥazm», **Abḥāṭ andalusīyya**, Tánger, 1990, 129 - 140.

(29) Editadas por Ihsan ʿAbbas, Beirut, 1980 - 1983, 4 t.

(30) Viguera, «El mundo islámico», p. 338, n. 24.

fragmentación en taifas, la guerra civil... guiado por su legitimismo buscó dejar bien sentado, por una parte, la necesidad del Califato y, por otra, la conveniencia, de que ese Califato lo ejerzan los Omeyas. La posición, entre teoría y realidad, de Ibn Ḥazm es muy interesante, y en esa óptica combinada ha sido enjuiciada por el jurista egipcio Abū Zahra⁽³¹⁾ en su gran libro sobre Ibn Ḥazm y, más pausadamente, por Abdel Magid Turki en su artículo «L'engagement politique et la théorie du Califat d'Ibn Ḥazm (384/994 - 456/1064)»⁽³²⁾, demostrando que las tesis sostenidas por el gran pensador «colocándose, desde luego, en una situación de perfecta continuidad en relación con un cierto clasicismo jurídico, no dejan de evidenciar también algunas tomas de posición que sólo se explican - y legitima - a partir de la situación político-social de al-Andalus durante la primera mitad del siglo IV/XI. En esta perspectiva, las grandes líneas políticas que estructuran la reflexión política de nuestro polígrafo pasan por la condición de la preeminencia de los Arabes en el Poder político, que dentro de éstos debe ser ejercido por los descendientes de 'Adnān, lo cual excluye a los Qaḥṭānīs - como era Almanzor - y a los beréberes, eslavos, etc. Otro de sus puntos esenciales es asegurar la necesidad de que exista un Califa - omeya, claro está - y que cumpla rigurosamente con sus deberes religiosos. Califa o Imam obligatorio, único, designado por el anterior o por gentes de su confianza, y condena de las insurrecciones contra él, cuyas cualidades étnicas, morales y físicas establece con cuidado. Oigamos una parte de sus ideas sobre la situación política que ha de vivir, y tanto le disgusta⁽³³⁾ : «En cuanto a lo que me habéis consultado acerca de la guerra civil actual y de lo engañadas que están las gentes respecto de ella, poniendo, al parecer, su esperanza unos en otros, es en verdad una prueba a que Dios nos somete y de la cual le pedimos nos libre, porque realmente es una tentación al mal... destruye la vida religiosa... todo el que gobierna una ciudad... [ahora, en al-Andalus] es un saltador de caminos, que... siembra el desorden en el país, haciendo... algaras contra los bienes de los musulmanes, súbditos de cualquier príncipe que le sea hostil... imponiendo contribuciones indirectas y personales sobre los cuellos de los musulmes, dando a los judíos jurisdicción... Si todos cuantos de corazón reprueban este estado de cosas se pusiesen de acuerdo, es seguro que los tiranos no lograrían vencer...», y así sigue, tamizando la política correcta e incorrecta y fustigando a los régulos de taifas que contrarían la legalidad ḥazmí.

De igual modo que en Oriente, varios géneros jurídicos expresaban concepciones políticas, en al-Andalus, uno de ellos, las normas administrativas, de forma destacada las contienen también, igual que constituyen, las ideas

(31) 2ª ed., El Cairo, 1954.

(32) *Bulletin d'Etudes orientales*, XXX (1978), 221 - 251 ; reproducido en su libro *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques*, París, 1982, 69 - 99.

(33) Miguel Asín Palacios, «Un código inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, II (1934), 1 - 56, espec. p. 38.

políticas, uno de los cañamazos de otras fuentes jurídicas, que las evidencian y las imponen como actuación, por ejemplo en algunas fetuas. En algún manual de **hisba** también, no sólo se refieren a las actuaciones que han de regir en los zocos y calles, sino al marco político general en que las normas se asientan ; por ejemplo, el **Tratado de Ibn 'Abdūn**⁽³⁴⁾, tras hablar de las ventajas del bien, dedica un largo segundo apartado a «examinar la manera de ser del príncipe, el cual constituye el eje del cuerpo social y como el centro de una circunferencia... El príncipe es también respecto a la nación lo que al hombre la inteligencia.... El buen estado de una sociedad depende de las buenas cualidades del príncipe...», y sigue así con esta doctrina de la soberanía esencial que ocupa el centro de esa característica construcción política medieval que fue la institución real.

Tras las elaboraciones teológicas, jurídicas y éticas todavía quedaba por formularse la de los **falāsifa**, surgida en Oriente en el siglo III/IX para fructificar hasta el VI/XII. Esta reflexión, en que la Política tiene gran lugar, se enraiza en la Filosofía griega y buscará la manera de compaginar las otras tres elaboraciones anteriores islámicas con las especulaciones racionales, afán en que pusieron sus mejores fuerzas y en la cual se agotaron. La reflexión sobre la Ley es esencial en estos **falāsifa**, siendo esa Ley revelada y razonable el centro del Estado perfecto, gracias a lo cual el hombre cumple sus objetivos terrenales y espirituales. El profesor Tornero ha examinado una serie de cuestiones relativas a todo esto, en un artículo bastante general y reciente al que quiero remitir, para no extenderme más sobre estas Cuestiones que ustedes conocen bien⁽³⁵⁾.

En relación con estos **falāsifa** conviene recordar que conocieron, estudiaron y comentaron textos políticos de los filósofos griegos, como Platón, Aristóteles, Plotino, Porfirio, Proclo... cuyas contribuciones ha repasado muy recientemente el profesor García Gual al exponer las ideas políticas de «La Grecia antigua»⁽³⁶⁾. Sobre esta base griega y helenística elaboraron los **falāsifa** su propio sistema, dentro de la doctrina islámica. Y dentro de ese sistema, en conexión con sus propuestas metafísicas, éticas y psicológicas, dedicaron una parte a la reflexión política. Su quehacer es muy atractivo, pues estos **falāsifa**, junto con Ibn Jaldūn, efectuaron un peculiar tratamiento de las ideas políticas, sin las idealizaciones de la Teología y de la literatura moralizante y sin los pragmatismos de la Jurisprudencia ; por ello encontramos en ellos el desarrollo más intelectual de la Política. En esta reflexión de los **falāsifa** se instala con más o menos fuerza la convicción de que la vida política es en el hombre algo natural, idea procedente de los filósofos griegos y que nuestros **falāsifa** intentan integrar dentro del sistema islámico.

(34) Emilio García Gómez y E. Lévi-Provençal, **Sevilla a comienzos del siglo XII. En Tratado de Ibn 'Abdūn**, Madrid, 1984 y 2ª ed., Sevilla, 1981, pp. 36 y ss.

(35) Emilio Tornero, «Religión y filosofía en al-Kindī, Averroes y Kant», **Al-Qanṭara**, II (1981), 89 - 128.

(36) En la **Historia de las ideas políticas**, ya citada, I, 53 - 166.

La reflexión de los **falāsifa** respecto a la Política tuvo una dimensión teórica y otra práctica. La dimensión teórica gira alrededor de la organización de un Estado perfecto en que el hombre colme sus objetivos de todo tipo. La dimensión práctica gira alrededor de las consideraciones imperfectas de la realidad social, que pueden llevar a las opciones del «solitario» de Avempace o del «autodidacto» de Ibn Ṭufayl.

Cronológicamente los **falāsifa** andalusíes propiamente dichos comienzan con la figura de Avempace, filósofo zaragozano, nacido en 1070 y muerto, en 1138, en Fez. Recientes trabajos del profesor Lomba⁽³⁷⁾ sobre él han conseguido perfilar mejor el perfil de un pensador importantísimo, como fue Avempace, sobre el que conviene tener presente también la edición y traducción, con estudio, por Asín Palacios, de **El régimen del solitario, Tadbīr al-mutawahhīd**⁽³⁸⁾, obra esencial en la expresión de su construcción política, que descansa en sus grandes preocupaciones éticas, que le llevan a establecer que el fin del ser humano se realiza a través de la religión, guardada por el Estado virtuoso, Estado o Ciudad perfecta que, dice, «se caracteriza por la propiedad de estar privada del arte de la medicina y del arte de la judicatura, y eso porque el amor mantiene unidos a los ciudadanos...». Pero, establecido esto, tiene Avempace que reconocer que en la realidad no existen ciudades perfectas, por lo cual, añade, el hombre que quiera lograr la perfección no tendrá más remedio que vivir solitario, y llega a afirmar, literalmente : «el buen régimen será tan sólo el régimen del hombre aislado». Este hombre solitario (**mutawahhīd**) es el verdadero sabio, que procura lograr la máxima perfección y felicidad a través de un régimen de conducta espiritual y física ; es el fermento del bien en su sociedad, aunque en ella sólo suponga una minoría y aunque su aislamiento, precisa el mismo Avempace «lleva anejo algo que es extraño a la naturaleza». Avempace escribió varias obras, comentarios de algunos tratados de Aristóteles, comentarios sobre comentarios de Alfarabi y discursos sobre lógica, matemáticas, astronomía y medicina.

El profesor Lomba⁽³⁹⁾ ha analizado con mucha exactitud el pensamiento de su paisano Avempace y de él entresacó los siguientes juicios : «... Con Aristóteles y al-Fārābī, Avempace piensa que el hombre es un animal político, un **zoon politikón** en terminología del primero, o un **ḥayawān madanī**, según el segundo. Y ello, a pesar de su insistencia en el ideal del solitario, **mutawahhīd**. Para Avempace está claro que la sociabilidad pertenece a la misma esencia natural del hombre, mientras que la soledad es un bien sólo accidental y motivado por las circunstancias... La aparición del solitario se debe a la disconformidad del sabio con el estado real imperfecto en que vive, abandonándolo, en consecuencia para lograr su fin personal y último. Pero

(37) Joaquín Lomba Fuentes, **Avempace**, Zaragoza, 1989, entre otros trabajos suyos.

(38) Madrid-Granada, 1946, las páginas citadas son 38, 42 y 43.

(39) J. Lomba, op. cit. y su reproducción en **ensayos sobre la Filosofía en al-Andalus**, coordinados por Andrés Martínez Lorca, Barcelona, 1990, espec. pp. 349-350

la verdad es que esta situación es mucho más real de lo que parece, por cuanto que para Avempace... todos los Estados reales y existentes, tanto del final del período de los reinos de taifas, como de los almorávides que se dejaron seducir por el lujo imperante en al-Andalus, son imperfectos, malos. La impresión que da Avempace es la de un hombre absolutamente decepcionado, desencantado de la vida política de su tiempo. Algo similar a lo que le ocurrió al mismo Platón».

La idea del aislamiento individual y sus posibilidades fueron examinadas a continuación por el filósofo y médico Ibn Ṭufayl de Guadix, nacido hacia el año 1110 y 1185, autor del célebre «El filósofo autodidacto», conocido en Occidente desde el año 1671 a través de la versión latina de Eduardo Pococke, de la que salieron otras dos inglesas, una de las cuales, realizada por un reverendo cuáquero, fue lectura de devoción entre sus adeptos, inclinados al misticismo. La obra ha sido muchas veces traducida a muchos idiomas, entre ellos al castellano, primero por Pons Boigues y luego por González Palencia⁽⁴⁰⁾. «El filósofo autodidacto» o «Epístola de Ḥayy b. Yaqzān», con razones y planteamientos similares a los de Avempace, pero con más insistencia respecto a las posibilidades individuales del hombre, cuenta su autor el crecimiento físico, intelectual y espiritual de un hombre, aislado por azar en una isla solitaria, llegando a plantear, a través de anécdotas cotidianas, una reflexión completa sobre el ser humano y sus actividades, entre ellas las políticas. Ha sido muy numerosa la investigación que este atractivo librito - librito por su extensión - ha suscitado y mucha de ella la repasó el profesor Gómez Nogales en un artículo escrito «En el VIII centenario de su muerte, 1185. Ibn Ṭufayl»⁽⁴¹⁾.

Y llegamos ante Averroes, con toda devoción, pues nos encontramos así ante la cumbre del aristotelismo medieval, en su postrer fulgor andalusí durante los tiempos mejores del Califato almohade. Nació Averroes en el seno de una gran familia de juristas cordobeses, en 1126, y murió en Marrakech, en 1198. Con él, en realidad, acabó la especulación árabe de estos filósofos islámicos; el interés por la filosofía griega, por ellos cultivada, rebrotará en el judaísmo y en el cristianismo a través de traducciones de la *falsafa* árabe, desde comienzos del siglo de Averroes, en versiones hebreas y latinas.

Averroes expresa su reflexión política, sobre todo, en sus comentarios a la **República** de Platón, que es una obra clave, traducida y estudiada recientemente por Miguel Cruz Hernández⁽⁴²⁾, a la **Ética a Nicómaco**, en su refutación a los ataques de Algacel contra los filósofos⁽⁴³⁾, y en tres tratados filosófico-

(40) Madrid, 1900 y Madrid, 1934 y 1948, respectivamente.

(41) **Temas Árabes**, I (1968), 57 - 76.

(42) **Exposición de la «República» de Platón**, por Averroes, traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández, Madrid, 1987.

(43) Véase la introducción de Emilio Tornero a su traducción de las **Confesiones** de Algacel, Madrid, 1990.

religiosos : *Faṣl al-maqāl*, *Ḍamīma* y *Manāhiṭ*, todo lo cual forma un consistente *corpus* de doctrina política, sobre el cual el profesor Cruz Hernández ha ofrecido una acertada caracterización en su destacable artículo sobre la «Crítica de Averroes a la política islámica medieval»⁽⁴⁴⁾.

El pensamiento de Averroes, en la línea filosófica islámica, prefiere en concreto las propuestas de Arisóteles sobre las de Platón, va más allá que Alfarrabi en reconocer el papel de la ley canónica como ley ideal, y por ende en la importancia que concede a «la función sociopolítica de la religión», como se titula y trata un artículo de Emilio Tornero⁽⁴⁵⁾, y se aparta del «solitarismo» de Avempace e Ibn Ṭufayl, pues piensa Averroes que el camino hacia la verdad lo cumple mejor el ser humano en su medio natural que es el social, regulado por el Estado cuyo fin ha de ser cumplir los fines individuales.

La **Exposición de la «República» de Platón**⁽⁴⁶⁾ por Averroes es una de las grandes obras políticas de la filosofía islámica. Se estructura en tres partes : en la primera trata de la necesidad de la vida social para lograr el ser humano su perfección, en la sociedad virtuosa, pues, dice : «Para adquirir su perfección un sujeto necesita la ayuda de otras gentes. Por esto el hombre es por naturaleza político». En la segunda parte habla de las cualidades del gobernante, y entre ellas «que se incline naturalmente al estudio de las ciencias teóricas... que tenga buena memoria y no sea descuidado... que ame la búsqueda del saber... de la verdad... que esté libre de apetitos sensuales... que no apetezca el dinero... que tenga amplitud de ideas... que sea valeroso... que esté dispuesto a desarrollar la inclinación tanto hacia el bien y la belleza como a la justicia y las restantes virtudes... que sea elocuente... [de] buen estado y perfeccionamiento físico... [y que] además su ley religiosa particular no puede estar distanciada de las leyes humanas naturales». En la tercera parte describe las sociedades imperfectas, que son la timocracia, la plutocracia, la sociedad demagógica y la tiranía, la hedonista y la oligárquica ; cada una de las cuales puede conducir a otra de ellas, como dice Averroes : «La evolución de la comunidad demagógica en tiranía es semejante al cambio del poder oligárquico en dominio demagógico ; su causa es la siguiente : la razón del paso del poderío oligárquico a gobierno demagógico no es otro que el haberse excedido en su finalidad propia, a saber : la adquisición de la riqueza. (Por esto es también causa de que broten en dicha sociedad muchos individuos demagógicos a los que hemos comparado con los zánganos existentes en las colmenas). Del mismo modo, la razón del cambio del poder demagógico en dominio tiránico consiste solamente en un exceso en la procura de libertades y en su desarrollo ilimitado, pues cualquier cosa que se realiza en demasía, allende su medida, acaba por transformarse en su contrario... La búsqueda excesiva de libertades es la causa de que nazcan los holgazanes».

(44) *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXIII (1985 - 1986), 15 - 48,

(45) *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, IV (1984), 75, 82.

(46) Trad. citada de Miguel Cruz Hernández, pp. 6, 73 - 75 y 129.

Una de las características de la reflexión política andalusí fue su prolongación por pensadores judíos, entre los cuales cabe destacar al teólogo, jurisperito y médico Maimónides, nacido en Córdoba, en 1135, y muerto en Egipto, en 1204. Obras suyas como «Guía de perplejos» y «Código de las leyes» están imbuídas de las teorías de los *falāsifa* islámicos, desde Alfarabi hasta Averroes, centrándose sus ideas políticas en la idea del Estado justo como responsable de la vida social virtuosa⁽⁴⁷⁾.

Al final, y ya fuera, aunque no del todo, de la reflexión política de al-Andalus aparece Ibn Jaldūn, cuya vida, que fundamentalmente transcurrió en el Norte de África, llena los dos últimos tercios del siglo VIII/XIV, para asomarse al IX/XV, y anticipar con sus interpretaciones sociológicas todo lo que luego habría de traer la filosofía de la historia, por él comenzada. Suya es la frase : «La autoridad es una institución natural de la humanidad», broche de las propuestas naturalistas de los filósofos y que deja muy atrás las interpretaciones de otros grupos de pensadores sobre la institución del Estado. Pero en realidad Ibn Jaldūn queda fuera de al-Andalus, y sólo aludimos a él como un cierto colofón suyo⁽⁴⁸⁾.

Y con esto terminamos nuestro recorrido por las ideas políticas en al-Andalus, con su variedad y abundancia de escritos al respecto, su concreto desarrollo cronológico espacial y geográfico, sus características confrontaciones entre teoría y práctica y sus construcciones fundamentales en torno a la autoridad y a la institución soberana, que fue la gran aportación del pensamiento medieval.

(47) Sobre el conocimiento en al-Andalus de las ideas de Alfarabi, cf. Rafael Ramón Guerrero, «Textos de la-Fārābī en una obra andalusí del siglo XI : *Gāyāt al-ḥakīm* de Abū Maslama al-Mayarīṭī», *Al-Qanṭara* (en prensa).

(48) Viguera, «El mundo islámico», pp. 359 y ss.

LA ACTIVIDAD INTELECTUAL EN AL-ANDALUS EN EPOCA DE LOS REYES DE TAIFAS

Manuela MARIN

C.S.I.C. Madrid

En los últimos años, me he venido dedicando al estudio de la actividad cultural e intelectual en al-Andalus y, más recientemente, he concentrado mi interés en el siglo V/XI, el siglo de los Reyes de Taifas. Voy a presentarles ahora alguno de los resultados de ese trabajo.

En primer lugar, quisiera definir lo que entiendo por actividad intelectual en esta breve comunicación. Me refiero con ello a un conjunto de especialidades científicas concretas : *‘ulūm al-Qur’ān, ḥadīth y fiqh son las más importantes y en las que fijaré mi atención de modo preferente. Junto a los estudios dedicados a la lengua árabe, estas son las materias más cultivadas por los ulemas andalusíes en esta época y esta es la razón de que les haya dedicado una atención especial. Por otro lado, no es posible olvidar la importantísima producción literaria que se da en este periodo, en el que florecen señalados poetas y autores de rasā’il. Sin embargo, no voy a entrar en el estudio de los temas de adab, que precisan de una metodología diferente y específica, limitándome, como he dicho, a las ciencias mencionadas en primer lugar.*

Para realizar este trabajo, he utilizado sobre todo las informaciones procedentes de los diccionarios biográficos andalusíes, en primer lugar el Kitāb al-Šila de Ibn Baškuwāl, pero también otras obras como Tartīb al-madārik de al-Qādī ‘Iyāḍ, ʿYadwat al-muqtabis de al-Ḥumaydī, al-Takmila y al-Ḥulla al-siyarā’ de Ibn al-Abbār, etc. Gracias a la consulta sistemática de estas y otras obras biográficas, he elaborado una nómina de personajes del periodo en cuestión que me ha servido como base para estudiar la actividad intelectual de esta época.

1. LAS CIENCIAS DEL CORÁN

Es sabido que en época de los reyes de Taifas se produjo en al-Andalus un gran florecimiento de las ciencias relacionadas con el Corán. De todas ellas, la más cultivada fue la ciencia de las lecturas coránicas ; más limitado es el número de los ulemas que se dedicaron al *tafsīr al-Qur’ān* y sólo unos pocos cultivaron la ciencia de *al-nāsij wa-l-mansūj*.

Los diccionarios bigráficos abundan en informaciones sobre los ulemas que eran almocrís ; de muchos de ellos nos dicen también en qué mezquitas ejercieron sus funciones como lectores del Corán. Es interesante hacer notar que muchos almocrís llevan también *laqab* como *al-ḍarīr* o *al-kāfif*. Ello nos indica que, como en otros países del mundo islámico, era frecuente en al-Andalus que las personas privadas de visión se dedicaran a la memorización y recitación del Corán ; era un trabajo a su alcance y una forma relativamente fácil de ganarse la vida.

El interés por las lecturas coránicas no nace en al-Andalus en esta época ; desde hacia tiempo se conocía la lectura del medinés Nāfi' b. 'Abd al-Rahmān (m. 169/785), a través de su discípulo egipcio 'Abd Allāh, conocido como Warš (m. 197/812) y, más adelante, a través de Qālūn (m. 220/835). Los ulemas andalusíes que viajaron a Egipto durante el siglo IV/X y V/XI estudiaron sobre todo con Abū l-Ṭayyib Ṭāhir b. 'Abd al-Mun'im b. 'Ubayd Allāh b. Galbūn (m. 399/1008) y con su hijo Abū-Ḥasan Ṭāhir. Padre e hijo fueron maestros de uno de los almocrís de mayor influjo e importancia en la época de los Reyes de Taifas : el qayrawānī Makkī b. Abī Ṭālib (m. 437/1045). A través de él y de sus maestros egipcios penetraron en al-Andalus las obras de almocrís orientales como el bagdadí Ibn Muṣāhid (m. 324/936) e Ibn Jālawayh (m. 370/980).

Makkī b. Abī Ṭālib fue almocrí en Córdoba, así como *ṣāhib al-ṣalāt y jaṭīb* en la mezquita aljama de la antigua capital omeya. Fue autor de un gran número de obras que conocieron una gran difusión, y puede decirse que a partir de él se inicia en al-Andalus una verdadera escuela de ciencias coránicas que hasta entonces no había existido. Makkī se caracterizó por dedicarse a casi todas las disciplinas relacionadas con el texto del Corán : escribió libros (muchos de ellos conservados hasta nuestros días) sobre *taẓwīd*, *qirā'āt*, *garīb al-Qur'an* y *al-nāsijwa-l-mansūj*. Sin embargo, sus continuadores en al-Andalus destacaron sobre todo en el campo de las *qirā'āt*, y ello ha de ponerse sin duda en relación con el florecimiento de los estudios gramaticales y lingüísticos ya desde épocas anteriores.

Sin duda la figura mas importante en esta especialidad es Abū 'Amr al-Dānī (m. 444/1053), que es como se conoce a 'Uṭmān b. Sa'īd b. 'Uṭmān Ibn al-Ṣayrafī. Abū 'Amr era originario de Córdoba, pero tras la *fitna* se refugió, como muchos otros ulemas, en Šarq al-Andalus. Se estableció en Denia, la capital de Muṣāhid al-'Amirī y de esta ciudad tomó la *nisba* por la que es más conocido.

Gracias a Abū 'Amr al-Dānī y al apoyo de Muṣāhid se creó en Denia un círculo importante de estudiosos dedicados a las lecturas coránicas. Las obras de Abū 'Amr conocieron una gran difusión ; entre ellas destaca su *Kitāb al-taysīr fī l-qirā'āt al-sab'*. Esta y otras obras fueron transmitidas en al-Andalus por sus discípulos, que en las fuentes biográficas alcanzan el número de 54. De todo ellos el más importante fue Abū Ḍā'ūd Sulaymān b. Naṣāḥ (m. 496/1102), valenciano y maestro a su vez de muchos ulemas andalusíes.

Makki, Abu 'Amr al-Dani y Abu Da'ud al-Muqri' forman una sucesión cronológica de los mejores especialistas en estudios coránicos de esta época. Pero además hay que tener en cuenta que hubo un número muy alto de otros estudiosos que por todo al-Andalus se dedicaron a escribir obras sobre *qirā'āt* ; generalmente se habla sobre todo del grupo de Denia, pero hubo también otros en Sevilla, Toledo, Córdoba y otras ciudades ; sería demasiado largo citar aquí nombres y títulos, pero hay que hacer constar que no se trata de un fenómeno limitado al Šarq al-Andalus.

En contraste con el auge de las *qirā'āt*, otras especialidades de los estudios coránicos no fueron cultivadas por personalidades de la talla de Abu 'Amr al-Dānī. Aunque al menos se escribieron cuatro libros de *tafsīr al-Qur'an*, ninguno de ellos se ha conservado, y no debieron de tener la importancia que luego alcanzaron las obras de Ibn 'Aṭīya o de al-Qurṭubī. Dos autores muy conocidos, Ibn Ḥazm e Ibn 'Abd al-Barr, también dedicaron parte de su gran actividad intelectual a los estudios coránicos : el primero compuso *Al-Nāsijwa-l-mansūj* y el segundo es autor de un *Kitāb al-Bayān fī l'rāb al-Qur'ān*.

Como conclusión a esta rápida visión de las ciencias coránicas, podemos por tanto afirmar que el siglo V/XI es una época de esplendor en lo que se refiere a las *qirā'āt*, mientras que en otros campos se continuó la tradición anterior, se hacen resúmenes y comentarios de obras orientales, pero se carece de una aportación original que sólo aparecerá en épocas posteriores.

2. EL ḤADĪT

Es sabido que el estudio del *ḥadīṭ* se inicia en al-Andalus en el siglo III/IX, gracias a Baqī b. Majlad y a Muḥammad b. Waḍḍāḥ. La tradición del estudio del *ḥadīṭ* continuó en épocas posteriores hasta llegar al siglo de los Reyes de Taifas, en el que aparecen figuras de suma importancia para el desarrollo de estos estudios.

El primer nombre que debe mencionarse es el de Abū 'Umar Yūsuf b. 'Abd Allah b. 'Abd al-Barr (m. 463/1070) : entre sus muchas obras que abarcan gran cantidad de temas, hay que señalar, en el campo del *ḥadīṭ*, su monumental *Al-Tamhīd li-mā fī l-Muwaṭṭa' min al-ma'ānī wa-l-aṣānīd*, cuya edición marroquí (Rabat, 1965-1985) abarca 16 volúmenes. *Al-Tamhīd* es una obra que interesa tanto al tradicionista como al jurista, ya que cada *ḥadīṭ* va seguido de comentarios en los que se citan también las opiniones de las distintas escuelas jurídicas. Otras obras de Ibn 'Abd al-Barr están también relacionadas con el estudio del *ḥadīṭ* aunque de manera indirecta, como su gran repertorio biográfico sobre los *ṣaḥāba* (*Al-Istī'āb fī ma'rifat al-aṣḥāb*) o *Al-Inbāḥ 'alā qabā'il al-ruwāt*.

Al igual que ocurría en el campo de las lecturas coránicas, en el del *ḥadīṭ* podemos establecer la continuidad de maestro a discípulo, a partir de Ibn

°Abd al-Barr, con otros dos personajes de gran importancia. El primero de ellos, Abū °Alī Ḥusayn b. Muḥammad al-Gassānī al-ʿYayyānī (m. 498/1104), fue en efecto discípulo de Ibn °Abd al-Barr pero, al contrario de su maestro, se especializó en el campo del *ḥadīth* de manera exclusiva. Mientras que Ibn °Abd al-Barr compone obras que son de importancia notable para el tradicionista pero que son también útiles en otros campos, Abū °Alī al-Gassānī es autor de una serie de textos vinculados únicamente a la ciencia del *ḥadīth* y al conocimiento de sus transmisores. Pero al-Gassānī es importante en esta época, muy especialmente, porque a la calidad de sus conocimientos une un gran número de discípulos ; lo mismo que Abū °Amr al-Dānī, su papel como maestro es fundamental.

Entre los discípulos de al-Gassānī se cuenta la tercera personalidad importante de este periodo relacionada con el estudio del *ḥadīth* : Abū °Alī Ḥusayn b. Muḥammad b. Firruḥ al-Ṣadaḡī, más conocido como Ibn Sukarra. Por la fecha de su muerte, sin embargo (m. 514/1120), Abū °Alī al-Ṣadaḡī pertenece ya a una época posterior y gran parte de su actividad se desarrolla bajo los almorávides.

Las dos colecciones de *ḥadīth* que gozan de una mayor difusión en al-Andalus en esta época son las al-Bujārī y Muslim, que se estudian de manera conjunta, tanto en al-Andalus como en Oriente ; dos maestros de La Meca que tuvieron gran número de discípulos andalusíes en esta materia fueron Abū Darr al-Harawī (m. 453/1044) y Karīma al-Marwazīya. El estudio de estas dos colecciones produjo la composición de varias obras de *ṣarḥ* en torno a ellas. Al mismo tiempo aparecen libros compuestos en torno a un solo *ḥadīth* y se difunden las composiciones de *Arbaʿūna ḥadīth*^{an} que pronto se hacen muy populares. No podemos olvidar otras especialidades del estudio del *ḥadīth*, como *asmāʾ al-riyāl* o *garīb al-ḥadīth* ; de todo ello se escribieron una serie de tratados, alguno conservado, como el *Tafsīr garīb mā li-l-Ṣaḥīḥayn*, de al-Ḥumaydī.

Podemos por tanto afirmar que también en el campo del *ḥadīth*, como en el de las lecturas coránicas, la aportación andalusí en la época de los reyes de Taifas fue de una gran importancia. Se continúa así una tradición bien establecida, pero también se abren campos de estudio nuevos y se conocen y asimilan obras que llegan de Oriente.

3. EL FIQH

La escuela mālikī, predominante en el occidente islámico, continua siendo la más importante en al-Andalus durante el periodo de los Reyes de Taifas. No podemos olvidar que ésta es también la época del zāhirismo de Ibn Ḥazm y que Ibn °Abd al-Barr es calificado como šāfiʿī, pero se trata de tendencias minoritarias ; también algunos orientales que visitaron al-Andalus pertenecían a la escuela ḥanbalī.

Pueden destacarse varias características en el *fiqh* de este periodo. En primer

lugar, y como era de esperar, se observa una continuidad de los estudios iniciados en épocas anteriores. El *Muwatta'* y la *Mudawwana* siguen siendo las obras básicas y más difundidas ; a ellas hay que añadir ahora las de dos juristas norteafricanos, Ibn Abī Zayd y al-Qābisī, que conocieron una gran aceptación. Una buena parte de la actividad intelectual de los alfaquíes se dedica a comentarios y resúmenes de los dos grandes textos mālikíes, entre los que destaca el comentario de Abū l-Walīd al-Bāyī, *Al-Muntaqā fī šarḥ al-Muwatta'*.

Los mālikíes de al-Andalus se habían distinguido desde antiguo por su interés acerca de las *masā'il* jurídicas y los aspectos prácticos de la aplicación de las normas legales. En este periodo se compone un número notable de obras dedicadas, por una parte, a la redacción de contratos y documentos (*šurūṭ*, *waṭā'iq*) y, por otra, a la recopilación de casos jurídicos *nawāzil*). Es interesante hacer notar que varias de estas obras se han conservado hasta nuestros días : *al-Muqni' fī 'ilm al-waṭā'iq* del toledano Aḥmad b. Muḥammad Ibn Muḡīt (m. 459/1066) - una edición de este texto está en prensa actualmente en Madrid, a cargo de F.J. Aguirre Sádaba - ; *al-Waṭā'iq* de 'Abd Allāh b. Futūḥ al-Buntī (m. 462/1070) y *al-Aḥkām al-kubrā* de 'Isā b. Sahl, obra que sólo se ha editado parcialmente.

En segundo lugar, en esta época se produce un cambio cualitativo en los estudios jurídicos, gracias sobre todo a tres personalidades sobresalientes : Abū 'Umar Ibn 'Abd al-Barr, Abū l-Walīd al-Bāyī e Ibn Ḥazm. Este cambio cualitativo se establece a través del estudio de una especialidad hasta entonces casi desconocida : los *uṣūl al-fiqh*. Al mismo tiempo, se adoptan nuevos métodos de *yadal* y *munāẓara*, que enriquecen el nivel de crítica y de discusión. Por último, la introducción de la escuela *ẓāhirī*, el uso analítico del *ḥadīth* como fuente del derecho y el estudio de las *ijtilāf* fueron otros tantos factores que contribuyeron a cambiar por completo el panorama del derecho islámico en al-Andalus. Sobre todo tuvo una gran importancia la obra de Abū l-Walīd al-Bāyī ; después de pasar largos años en Oriente, Abū l-Walīd volvió a al-Andalus y se convirtió en el campeón del mālikismo frente a las teorías de Ibn Ḥazm. Gracias a las obras de al-Bāyī, puede afirmarse que la ciencia de los *uṣūl al-fiqh* cuenta con una aportación andalusí de primer orden ; sus obras más conocidas son *Kitāb iḥkām al-fuṣūl fī aḥkām al-uṣūl*, *Kitāb al-išāra fī l-uṣūl* y *Kitāb al-ḥudūd*, todas ellas conservadas.

Hasta esta época podía decirse, con razón, que los juristas andalusíes carecían de originalidad propia, no habían desarrollado los fundamentos teóricos de su actividad y se habían concentrado, principalmente, en la literatura de *masā'il*. Como acabamos de ver, esta situación cambia radicalmente en el siglo de los Reyes de Taifas, en el cual, sin abandonar las líneas anteriores, se introduce una verdadera reflexión sobre el significado del derecho y sobre la interpretación de las normas jurídicas.

4. OTRAS CIENCIAS

Si bien, como he dicho al principio, la mayor parte de los ulemas andalusíes se dedican a las ciencias coránicas, el *ḥadīṭ* y el *fiqh*, hay que hacer también referencia a otras especialidades científicas, alguna de las cuales contó con personalidades de gran importancia.

. En primer lugar, el *‘ilm al-kalām* e *‘ilm al-tawḥīd*, que contó con un número reducido de estudiosos. Al referirnos a los temas filosóficos, es necesario de nuevo mencionar a Ibn Ḥazm, cuyos tratados sobre lógica, teología y filosofía dominan el panorama de su época. Sin embargo no se trataba de una figura aislada ; en esta época se observa la presencia de una serie de corrientes intelectuales que aún no se conocen muy bien, pero que darán su fruto en el siglo siguiente, cuando se produzca el verdadero esplendor de la filosofía andalusí.

Otro campo de actividad muy cultivado es el de la ascética y la mística. Lo mismo que en la filosofía, las figuras más importantes de al-Andalus aparecerán en una época posterior, pero no creo que puedan explicarse sin tener en cuenta la intensa producción que se da en este periodo. Cabe destacar, en primer lugar, el nombre del *qāḍī* Yūnus b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Muḡīṭ (m. 429/1037), autor de numerosas obras sobre estos temas, muy difundidas y citadas por autores posteriores, como Ibn Baṣṣuwwāl. Puede observarse, además, a través de los diccionarios biográficos, cómo la abundancia de obras de tema ascético se corresponde con la de personajes que dedican su vida a la perfección espiritual y a la piedad.

Finalmente quisiera hacer una breve referencia a los estudios sobre la lengua árabe. Se trata de una especialidad estrechamente relacionada con la ciencia de las *qirā’āt* y con los estudios sobre *garīb al-Qur’ān* y *garīb al-ḥadīṭ*, pero también, como es lógico, con la creación literaria, tanto en prosa como en verso. En esta época se componen una serie de comentarios sobre *dīwān*es de grandes poetas (Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī, al-Mutanabbī, Abū Tammām) ; se continuó el estudio del *Kitāb* de Sibawayh y del *Garīb al-ḥadīṭ* de Abū ‘Ubayd. La aportación original más señalada es la que llevan a cabo Ibn Sida (m. 458/1066) y Abū ‘Ubayd al-Bakrī (m. 487/1094), pero no hay que olvidar a muchos otros expertos lingüistas, como los cordobeses ‘Abd al-Mālik b. Sirāy y su hijo Sirāy, Yūsuf b. Sulaymān al-A‘lam al-Santamarī o Tammām b. Gālib ibn al-Tayyānī.

Recordemos también que en este campo se está continuando con una rica tradición de estudios, bien establecida desde la época de al-Ḥakam II. Ello explicaría también el florecimiento de la ciencia de las *qirā’āt*. Además se da otra característica importante y muy extendida en al-Andalus : el estudio de la lengua árabe incluye también el del legado literario, tanto oriental como el producido por los andalusíes mismos. La lengua no se estudia sólo por sí misma, sino en función de sus modos de expresión.

Lo que antecede es sólo una muestra de la riquísima producción intelectual del periodo de los Reyes de Taifas. Me gustaría completar estas breves notas con unas consideraciones acerca de los métodos de conocimiento y transmisión de la ciencia en esta época.

En primer lugar, querría subrayar la estrecha relación existente entre los vínculos familiares y la enseñanza. Es muy corriente que los hijos sean discípulos de sus padres, o los sobrinos de sus tíos. Se da incluso el caso de verdaderas familias de sabios, fenómeno que no es exclusivo de al-Andalus ni de esta época, pero que conviene tener en cuenta al estudiar las repercusiones sociales de la actividad cultural. Como ejemplo de esta situación, mencionaré el caso del sevillano Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Bāyī (m. 433/1041), conocido como *ṣāhib al-watā'iq*; la mayoría de sus discípulos pertenecía a su círculo familiar: su hijo 'Alī, sus nietos 'Abd Allāh b. 'Alī y 'Abd al-'Azīz b. 'Alī y sus sobrinos Aḥmad b. 'Abd al-Malik b. Aḥmad y Muḥammad b. 'Abd al-Malik b. Aḥmad.

Otro aspecto que me interesa destacar es el del número de discípulos que acuden a escuchar las lecciones de un maestro determinado. Al contabilizarlos - también a través de los diccionarios biográficos - se puede comprobar que, en el periodo de los Reyes de Taifas, los maestros con mayor número de discípulos y que por tanto pueden considerarse como los más influyentes son, por este orden, Ibn 'Abd al-Barr, Abū l-Walīd al-Bāyī, Abū l-'Abbās Aḥmad b. 'Umar al-'Udrī, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. Muḥammad al-Ġayyānī, Abū 'Umar Aḥmad b. Muḥammad al-Ṭalamankī, Abū 'Amr 'Utmān b. Sa'īd al-Muqri' y Abū l-Qāsim Ḥatīm b. Muḥammad Ibn al-Ṭarābulusī.

Un último punto que creo necesario tratar, respecto a la formación intelectual de los ulemas andalusíes, es de la *riḥla*. Es sabido que desde el inicio de la historia intelectual de al-Andalus, el viaje a Oriente representaba una etapa indispensable en la adquisición de conocimientos. A partir sobre todo de la segunda mitad del siglo IV/X se empezó a producir otro fenómeno importante: la llegada de *gurabā'* a al-Andalus, atraídos por el mecenazgo de al-Ḥakam II. Este movimiento no se interrumpió con la desmembración del califato; siguieron llegando sabios de muchos países islámicos, y entre ellos destacan algunas figuras importantes del norte de África y Egipto, como Makkī b. Abī Ṭālib o Abū l-Ḥasan 'Alī b. 'Abd al-Ganī al-Ḥuṣrī (m. 488/1095). Es de estas regiones vecinas de donde llegan más *gurabā'*: se citan expresamente, como lugares de origen de estos sabios, las ciudades de Trípoli, Túnez, al-Mahdiyya, Sūsa, Sfax, al-Qayrawān, Qal'at Banī Ḥammād, Orán, Bugía, Wuýda, Tlemcén, Tāhart, Salé, Ceuta y Tánger.

Los andalusíes siguen, por su parte, viajando a Oriente. Sin embargo, puede hablarse de un descenso, en términos generales, del número de sabios que consideran necesario el paso por aquellas regiones para completar su formación. Figuras de la talla de Abū 'Ubayd al-Bakrī, Ibn Sīda o Ibn 'Abd al-Barr no abandonaron nunca su patria. Está claro que el nivel alcanzado en al-Andalus

permitía completar la especialización en cualquier campo de estudios sin necesidad de recurrir a maestros orientales y esto se refleja también en el descenso de discípulos andalusíes que tienen aquéllos. Los más prestigiosos, entre los sabios de al-Andalus, fueron sin duda Abū Darr al-Harawī (m. 435/1044), los tradicionistas egipcios Abū l-Ṭayyib b. Galbūn y su hijo Abū l-Ḥasan Ṭāhir y los ya citados juristas qayrawaníes Ibn Abī Zayd y al-Qābisī.

Con estos breves apuntes he tratado de subrayar las áreas de conocimiento más destacadas en al-Andalus durante esta época, así como la evolución de cada una de ellas y las aportaciones andalusíes más destacadas. Se necesitaría mucho más tiempo para profundizar en cada una de ellas y aquí me he limitado necesariamente a una presentación muy resumida de un trabajo mucho más amplio. La conclusión que se impone me parece evidente : la historia cultural de al-Andalus necesita de estudios parciales detallados que reconstruyan cada etapa cronológica poniéndola en relación con los períodos que la preceden y que no se centre únicamente en el estudio de figuras aisladas, por muy importantes que sean.

ALIMENTACIÓN EN AL-ANDALUS

David WAINES

University of Lancaster

Desde hace unos años he empezado a estudiar los libros culinarios del mundo árabe medieval. Mi propósito al hacer este trabajo ha sido por una parte, poder guisar los platos mencionados en estos libros y disfrutar comiéndolos con mis amigos, y por otra parte, investigar un aspecto muy importante de la vida cotidiana de aquel mundo.

De entre esos libros hay dos obras sobre la cocina de al-Andalus. Ambos contienen centenares de recetas y así tenemos una fuente de la mayor importancia para revelar los quehaceres domésticos de la cocina. Ambrosio Huici Miranda ha preparado la edición de una obra anónima titulada en castellano *La cocina hispano-magrebí en la época almohade*. La segunda obra fue editada por Muhammad Bencheikroun y se titula en árabe *Fadalat al-khiwan fi Tayyibat al-Ta'am wa-l Alwan*. El autor se llama Ibn Razin al-Tujibi y escribía casi en la misma época del autor del tratado anónimo, es decir, durante los últimos años de los Almohades o un poco después. Cabe observar algunas diferencias entre uno y otro pero prefiero concentrar mi atención ahora en las recetas y sus datos que son muy interesantes y a veces sorprendentes.

Una receta es una fórmula por la que comestibles crudos se convierten en alimentos cocidos. Hoy día estamos acostumbrados a que las recetas tengan tres componentes : ingredientes, cantidades y modo de hacerla. En cambio estas recetas antiguas sólo constan de dos componentes : ingredientes, por supuesto, y el procedimiento. No hay casi nunca cantidades.

Aquí tengo que acentuar una cosa importante. Si me pregunto ¿reflejan estos libros culinarios un espacio social particular, una clase determinada? hay que contestar que emanan de una clase urbana acomodada. No reflejan ni la vida de la corte únicamente ni la vida de los pobres. Por ejemplo, en muchos libros árabes de cocina, no sólo andalusíes, aparece un plato llamado *tharid*, un plato típico árabe. Pues bien, en una de estas dos colecciones andalusíes, tenemos una variedad muy especial, en este caso preparada con carne, pollo, y otras aves, bien especiado, con salchichas, albóndigas, huevos y aceitunas. Dice el autor anónimo que esta variedad llamada *tharid kamil* es un plato de reyes y visires. Se trata de un caso muy especial, ya que la gran mayoría de las recetas (noventa y nueve por ciento) proceden de una clase social inferior a la cortesana, del ambiente de comerciantes, artesanos, burócratas y eruditos.

Nos enteramos a través de las recetas también, de lo que he calificado en inglés como «resource profile», es decir, una lista de los alimentos que esta clase estaba acostumbrada a guisar en casa. No me propongo decir que todas las familias disfrutaban de todos los alimentos en esta lista, ni siquiera que una familia acomodada comía, por ejemplo, carne, todos los días. Los libros culinarios simplemente no revelan datos semejantes sobre la frecuencia con que se comía un alimento en particular. No obstante, nos indican que en realidad, la mayor parte de los platos se guisaba con carne de carneros, o pollo o pescado. Dando un vistazo adicional por las recetas, podemos contemplar otra actividad del cocinero o su ayudante : a menudo se sacrifican en el patio de la cocina corderos, borregos, carneros, pollos y así la familia puede comer carne fresca. El régimen de estos andalusies estaba lejos de ser vegetariano aunque cocinaban algunos platos, llamados bawarid, preparados solamente con verduras como berenjenas, un alimento muy popular. Generalmente, el cocinero preparaba hortalizas con carne juntos en una gran cazulea.

La batería de cocina se componía de muchos utensilios diferentes que señalan la existencia de la complejidad de los procesos culinarios así como de la gran cantidad de trabajo que éstos suponían.

Veamos ahora algunos de los instrumentos usados para cocinar. El más común es un tipo de brasero llamado kanun, o simplemente al-nar, el fuego. El segundo se llamaba al-tannur, horno. A veces llevaba los platos a un horno comunal, al-furn, para hacerse allí, si en la casa no había un horno propio, o si la cocina no era bastante grande cuando, por ejemplo, se celebra una fiesta.

Lo que me interesa en particular de todos los procesos culinarios son aquellos en los que se preparan varios tipos de alimentos, no para la comida del día, sino para el consumo en el futuro. Por ejemplo, kawamikh o condimentos y mukhallalat, escabeches, se almacenaban en botijas o tinajas hasta que estaban listos para ser consumidos. Un condimento, llamado murri, generalmente mal entendido como en su mayoría hecho de pescada requería muchas semanas para finalizar el proceso de su confección. Es probable que el-murri hecho de cebada fuera uno de los condimentos más populares de la cocina andalusi.

Comer es un placer y los Andalusies disfrutaban su comida. Pero ellos también estaban interesados en la salud del cuerpo y las consecuencias del comer. Así el autor del tratado anónimo, da muchas recetas para ayudar a digerir la comida o la excitación de otros órganos del cuerpo, que os dejaré adivinar. Estas preparaciones llevan nombres como sharab, ma'jun, sufuf etc. Se diferencian unas de otras sólo en forma y consistencia, pero sirven para los mismos efectos.

EL «PRINCIPE AMNISTIADO» EN EL DAMM AL-HAWA DE IBN AL-ĠAWZĪ

TERESA GARULO

Universidad Complutense
Madrid

El capítulo 44 de *Damm al-hawā*⁽¹⁾ de ibn al-Ġawzī 510/1116 - 597/1200) lleva por título *Fī dīkr man ḥamala-hu al-ʿiṣq ʿalā qatl al-nās* («De aquellos a quienes el amor llevó al homicidio»), y se encuentra dentro de una serie de capítulos destinados a advertir de las terribles situaciones a que puede conducir la pasión desmesurada, ilustradas mediante el relato de casos de incesto, apostasía, asesinato y suicidio

Entre esas narraciones figura la que es objeto de esta nota y cuyo interés se centra en que tiene por protagonista a un poeta hispanoárabe de finales del califato omeya, Marwān b. ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān b. ʿAbd al-Raḥmān al-Nāṣr, Abū ʿAbd al-Malik, más conocido por el apodo de al-Šarīf al-Ṭalīq, el Príncipe Amnistiado⁽²⁾.

La anécdota que refiere es muy conocida. Como cualquiera habrá supuesto por el título del capítulo en que se recoge, se trata de cómo mató a su padre a causa de una esclava y fue encarcelado por ello, únicos datos biográficos que se mencionan en las fuentes árabes que nos hablan del poeta. Si sólo se tratase de esto, pronto se habría acabado el interés del texto del *Damm al-hawā*, que

- (1) La obra es de sobra conocida y me parece superfluo describirla. Puede verse lo que dicen de ella Giffen, L.A., *Theory of profane Love among the Arabs : the Development of the Genre*, Nueva York-Londres, 1971, *Index*, y Bell, J.N., *Love Theory in Later Ḥanbalite Islam*, Albany 1979, 11-45.
- (2) El estudio más completo sobre este poeta es el de E. García Gómez, «El Príncipe Amnistiado y su «*Diwān*» (963-1009)», publicado por primera vez en la revista *Escorial*, n° 17 (marzo 1942), 323-340, y recogido en E. García Gómez, *Cinco poetas musulmanes. Biografías y estudios*, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral, n° 513), 1959 (1a ed., 1944), 67-93, donde se recogen quince poemas (o fragmentos de poemas). Otras fuentes, que E. García Gómez no pudo utilizar en su día, así como algún que otro estudio posterior, no añaden nada nuevo a su reconstrucción de la biografía y del *diwān* del poeta. Aparte de la bibliografía utilizada por este investigador y la que proporciona F. Sezgin, *GAS, II* (1975), 693, también menciona al Príncipe Amnistiado al-Taʿālibī, en *Yafimat al-dahr*, ed. Muḥammad Muḥyī l-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, El Cairo, 1956, II, 61. Hay que añadir el capítulo que dedica al poeta I. ʿAbbās en su *Tārīḥ al-adab al-andalusī*. ʿAṣr siyādat Qurṭuba, Beirut, Dār al-Taḳāfa, 1981 (6ª ed.), 223-235 ; y Monroe, J.T., *Hispano-Arabic Poetry. A student Anthology*, California, 1974, 11-12 y 154-159.

quedaría reducido a la constatación de cierta curiosidad por al-Andalus en autores orientales, algo que a fin de cuentas sería inevitable en un autor tan prolífico como Ibn al-Ġawzī.

El interés fundamental del pasaje en cuestión es que añade un dato nuevo a la biografía del poeta ; y que, llevado de su interés general por la poesía, recoge un poema del «Príncipe Amnistiado» que no he conseguido localizar en otras fuentes.

Doy a continuación el texto árabe y traducción de las palabras de Ibn al-Ġawzī⁽³⁾ :

أخبرنا أبو المعمر الأنصاري، قال : أنبأنا أبو القاسم هبة الله بن عبد الله الواسطي قال :

أنبأنا أبو عبد الله محمد بن أبي نصر الحميدي، قال : أخبرني أبو عبد الله محمد بن إدريس، أن أبا عبد الملك بن مروان بن عبد الرحمن بن مروان بن عبد الرحمن الناصر، المعروف بالطلق من بني أمية، كان يتعشق جارية، كان أبوه قد رباها معه وذكرها له، ثم إنه استأثرها وخلا معها، فيقال إنه اشتدت غيرته لذلك، وانتضى سيفاً وتغفل أباه في بعض خلواته فقتله، فسجنه المنصور محمد بن أبي عامر سنين، وقال في السجن أشعاراً رائعة اشتهر بها، ثم أطلق فلُقّب بالطلق. ويقال إنه اعتراه من ذلك شبيه الجنون، وكان يصرع في الأوقات.

فأخبرني أبو الحسن نافع بن رياض الشاعر، أنه دخل عليه أعقاب ذلك، فوجده قاعداً على ماء فأنشده فأمر له بصلة، وعلى رأسه خادم صقلبي يستحبه ويستعجله الخروج، فلما خرج أخبره ذلك الخادم أنه يصرع، وأنه إذا أحس بالصرع رمى نفسه في الماء، وهذه عادته ويزعم أنه يجد لذلك خفة، وأن استعجاله إياه كان من أجل ذلك خوف فجاءته.

قال لي أبو عبد الله بن إدريس : ومن أشعاره في السجن :

الموت أحسن أحوالاً من أحوالي	أقلهن فراقاً للأهل والمال
لا أشتكي الله بل أشكو إليه فكم	أبكي وحزني جديد ليس بالبالي
أضجى لساني وكفى صاحبي قديمي	قد قيّداً دون أقوالٍ وأفعال
بملحد بين موتي ميتين به	موت الجهالة في موت من الحال
فما يشكي هزبر ضيق خلخال	قبلي ولا دفنوه بين أوعال

(3) Puede encontrarse en Ibn al-Ġawzī, *Damm al-ḥawā*, Beirut, Dar al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1407/1987, 349-350.

بِمُرِّي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ مَصَائِبِهِ مَا لَا يَمُرُّ عَلَى وَهْمٍ وَلَا بَالٍ
 وَكُلُّ حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ حَائِلَةٌ وَمَا يَحُولُ مِنَ الْأَحْوَالِ أَحْوَالِي
 وَمَا حَيِّثُ لِأَنَّ الْعَيْشَ أَحْمَدُ لِي لَكِنْ حَيِّثُ لِأَنَّ الْمَوْتَ أَحْيَى لِي
 وَكَيْفَ جَازَ لِدَهْرِي أَنْ يَرَى عَطْلًا حَالِي بِهِ وَهُوَ مِنْ مَجْدِي بِهِ حَالِي
 فَمَا أَعَزَّ زَمَانِي إِذْ ذَلَّتُ بِهِ وَمَا أَذَلَّ الْمَعَالِي يَوْمَ إِذْ لَالِي
 فَلَيْتَ شِعْرِي هَلْ يَدُو لَنَا زَمَنٌ يَدُو بِأَيَّامِهِ فَضْلٌ لِفَضَالِي
 قال : وما يستحسن له في وصف الكأس :

أَصْبَحْتُ شَمْسًا وَفَوْهُ مَغْرِبًا وَيَدُ السَّاقِي الْحَيِّي مَشْرِقًا
 فَإِذَا مَا غَرَبْتُ فِي فَمِهِ تَرَكْتُ فِي الْخَدِّ مِنْهُ شَفَقًا

Nos contó Abū l-Maʿmar al-Anṣārī : Nos dijo Abū l-Qāsim Hibat Allāh b. ʿAbd Allāh al-Wāsiṭī : Nos dijo Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Abī Naṣr al-Ḥumaydī : Me contó Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Idrīs que Abū ʿAbd al-Malik [b.]⁽⁴⁾ Marwān b. ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān b. ʿAbd al-Raḥman al-Nāṣir, conocido por al-Ṭaliq, de la familia omeya, estaba enamorado de una esclava que su padre había educado con él y que le había prometido ; pero luego se la reservó para sí mismo y se quedó con ella, y se dice que a causa de eso el príncipe sintió unos celos muy intensos, desenvainó una espada, cogió desprevenido a su padre una vez que estaba a solas con la esclava y lo mató. Al-Manṣūr Muḥammad b. Abī ʿAmir lo encarceló durante unos años y en prisión el príncipe compuso poemas espléndidos con los que se hizo famoso. Más adelante al-Manṣūr lo liberó y al poeta se le dio el sobrenombre de «el Amnistiado». Se dice así mismo que le afectó una dolencia semejante a la locura y que de vez en cuando sufría ataques de epilepsia.

Abū l-Ḥasan Nāfiʿ b. Riyāḍ el poeta me contó que poco después de su liberación entró a verlo y lo encontró sentado junto a un estanque y le recitó un poema y el príncipe le mandó que siguiese recitando versos. Detrás de al-Ṭaliq había un eunuco que apremiaba y urgía a Nāfiʿ b. Riyāḍ para que se fuese, y, cuando el poeta salió, aquel mismo servidor le informó de que el príncipe sufría ataques de epilepsia y que cuando sentía que iba a sufrir uno se tiraba al agua - pues esa era su costumbre y afirmaba que con eso encontraba alivio -, y que si le había apremiado era a causa de todo ello, por miedo a algún imprevisto.

(4) Así aparece en el texto. Puede ser una simple errata de la edición, que, por otra parte, parece bastante cuidada, aunque carece de notas y de índices, o un error del copista ; también podría ser un error del propio Ibn al-Gawzī, aunque esto me parece menos probable dado lo escrupuloso que se muestra en sus citas.

Abū ʿAbd Allāh b. Idrīs me dijo que entre sus poemas compuestos en la cárcel se cuenta el siguiente.:

La muerte ofrece más oportunidades
que estas mis actuales circunstancias,
donde lo menos grave
es estar separado de familia y riqueza.
No me quejo de Dios, sino ante Dios,
¡oh, cuántas veces lloro y mi tristeza
se renueva sin gastarse !
Están mis manos y mi lengua encadenados,
como mis pies ; no puedo hablar ni actuar,
en una tumba donde, dos veces muerto,
nadie sabe de mí, nadie me rinde honores.
Ningún león antes de mí sufrió la estrechez de unas argollas
ni lo enterraron entre cabras.
Todos los días traen infortunios que no sospechan
ni la imaginación ni la fantasía.
Todas las cosas cambian
pero mis circunstancias no varían,
y no vivo porque la vida me sea más favorable
sino porque la muerte me da más vida.
¿Cómo se ha permitido que esta época mía
me vea desprovisto de todo
cuando se adorna con mi gloria ?
¡Qué poderío el suyo cuando soy humillado !
¡Qué despreciada mi nobleza el día
de mi humillación !
¡Ay ! Ojalá supiera si vendrá
un tiempo en cuyos días pueda verse
la superioridad de un hombre superior.

A continuación Ibn al-Ġawzī transcribe dos versos de la *qaṣida* en *qāf*, el poema más célebre de al-Ṭalīq, recogido en todas las antologías, y traducido en varias ocasiones.

Dato novedoso para la biografía de este poeta es el hecho de que padeciese ataques de epilepsia, algo que no se dice en ninguna de las obras que se ocupan de él. Es un dato procedente de al-Ḥumaydī, bajo la autoridad de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Idrīs y del poeta Abu l-Ḥasan Nāfiʿ b. Riyād, que relata una anécdota para ilustrar el tipo de dolencia del príncipe, posiblemente desarrollada durante su cautiverio. Es curioso que, siendo al-Ḥumaydī la fuente de Ibn al-Gawzī, este dato no aparezca en la biografía que dedica al príncipe en la *Gadwat al-muqtabis*⁽⁵⁾ (nº 799), en la que figuran como autoridades Ibn

(5) La edición de la *Gadwat al-muqtabis* que he utilizado siempre es la de al-Dār al-miṣriyya li-l-taʿlīf wa-l-targgama, 1966

Ḥazm de Córdoba⁽⁶⁾, especialmente para la valoración literaria de al-Ṭalīq, y el mismo Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Idrīs, y parece sugerir la existencia de distintas recensiones de la obra de al-Ḥumaydī. De todas formas, no es posible pronunciarse al respecto en tanto no se haga una nueva edición de la *Gadwa* utilizando el nuevo manuscrito de esta obra del que daba cuenta, en 1988, El Dr. 'Abd al-Malik al-šāmī⁽⁷⁾, dado que una de las novedades importantes que presenta es la mayor extensión de algunas biografías, y la noticia e, incluso, el poema, pueden aparecer recogidos en él.

De momento, su presencia en la obra de Ibn al-Ġawzī es un buen recordatorio de la situación en que se encuentra parte del *corpus* de la poesía hispanoárabe, perdido en su mayoría, o disperso en las distintas antologías, en diccionarios biográficos, en crónicas, o en obras enciclopédicas. Además nos advierte de que algunos de los restos de la producción poética de al-Andalus, posiblemente los más escasos, pueden recuperarse en obras orientales, con las que normalmente no contamos los investigadores de esta poesía, pero que, como el *Kitāb al-Kaškūl* de al-Āmilī, o la *Nuzhat al-ġulasā' fī aš'ār al-nisā'* de al-Suyūṭī, por citar sólo obras y autores muy conocidos, recogen con cariño parte de la obra de los autores de al-Andalus.

No es esta biografía del «príncipe Amnistiado» la única anécdota sobre personajes hispanoárabes que recoge Ibn al-Ġawzī. Hay al menos otras dos noticias literario-biográficas de interés, y también su fuente última es al-Ḥumaydī. La primera aparece en el capítulo 47, «Sobre aquellos a los que mató el amor», en las páginas 419-421 : es la historia de Aḥmad b. Kulayb al-Naḥwī, cuyo amor por Aslam b. Aḥmad b. Sa'īd lo llevó a la muerte⁽⁸⁾, tomada casi textualmente de la *Ġadwat al-muqtabis* (nº 244), incluidos los fragmentos poéticos.

La segunda es el encuentro del poeta Yūsuf b. Hārūn al-Ramādī con Halwa, narrado en capítulo V del *Collar de la paloma*. Ibn al-Ġawzī recoge esta anécdota en el capítulo 49 de su libro que trata de los remedios del amor, dentro de un apartado sobre los que surgen desde el alma del amante ; por eso se subraya el final de la historia, con el desengaño de al-Ramādī, que Ibn Ḥazm

(6) Sobre esta obra, su composición, su dependencia de Ibn Ḥazm, véase, E. Terés, «Enseñanzas de Ibn Ḥazm en la *Yadwat al-muqtabis* de al-Ḥumaydī», *Al-Andalus*, XXXIX (1964), 147-177.

(7) «Nusha uhrā li-Kitāb *Ġadwat al-muqtabis* li-l-Ḥumaydī», *Al-Mawrid*, XVII-1 (1988), 238-243. Sobre la importancia de este hallazgo se ha hecho eco, entre nosotros, Angel C. López, «Un nuevo manuscrito de la *Yadwat al-muqtabis*, de al-Ḥumaydī», en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, II, editados por María Luisa Avila, Granada, CSIC-Escuela de Estudios Árabes, 1989, 299-306.

(8) La historia es sobradamente conocida. Aparece aludida en *El Collar de la paloma*, y, por eso, E. Lévi-Provençal tradujo al francés la biografía de Aḥmad b. Kulayb, según al-Dabbī, en las págs. 363-368 de «En relisant le *Collier de la Colombe*», *Al-Andalus*, XV (1950), 335-375 ; E. García Gómez da abundantes referencias sobre ella en la nota 3 del capítulo XXVIII de su traducción.

suprime, interesado únicamente en el proceso y en el modo de producirse el enamoramiento. Ibn al-Ġawzī sigue de nuevo a al-Ḥumaydī en su biografía del poeta de Córdoba (*Ġadwa*, n° 878) y también cita sus versos a propósito de Halwa⁽⁹⁾.

Hay Todavía otras dos anécdotas en el *Damm al-hawā* tomadas de al-Ḥumaydī, pero los protagonistas no son poetas hispanoárabes : en el capítulo 39, dedicado a hablar de las desgracias (enfermedad, extenuación, locura y similares) que le suceden al amante, Ibn al-Ġawzī (págs. 269-270) relata la historia de un poeta de Susa, Túnez, que decide incendiar la casa de su esquivo amado y se libra del castigo que iba a imponerle el juez al recitar unos versos justificándose, atribuyendo el incendio al fuego de su pecho. La historia también está tomada literalmente de la *Ġadwa*, donde se recoge dentro de la biografía de Sulaymān b. Muhammad al-Mahrī⁽¹⁰⁾ al-Ṣiqillī (n° 449), es el transmisor de la misma. Al-Ḥumaydī añade, y, lógicamente, ibn al-Ġawzī no las recoge, algunas precisiones de crítica literaria, o, más bien, sobre la historia y evolución del tema (*ma'na*) del incendio real provocado por el fuego metafórico del amor, que el autor hispanoárabe creía original del poeta tunecino, pero que más adelante reconoció en unos versos de al-Ḥubza' aruzzī (m. h. 327/938), a propósito del incendio de al-Mirbad, tal como se los oyó a uno de sus maestros en Fustat.

Finalmente, en el capítulo 40, que trata de las situaciones difíciles en que se pone el amante por causa del amado, en las páginas 281-282, se cuenta la historia del príncipe y poeta fātimi Tamīm b. al-Mu'izz, enamorado de una esclava cantora traída de Bagdad, a la que promete conceder lo que desee, perdiéndola para siempre. Al-Ḥumaydī cuenta esta historia en la biografía que dedica a Muḥammad b. 'Abd l-Wāḥid b. Muḥammad b. 'Abd allāh b. Muḥammad b. Muṣ'ab b. Ṭābit b. 'Abd Allāh b. al-Zubayr al-Zubayrī, Abū l-Barakāt (n° 104) ; este sabio, nacido en la Meca, en el año 357/968, vino a al-Andalus donde fue maestro de Ibn Ḥazm, la fuente inmediata del autor de la *Ġadwat al-muqtabis*.

Como en muchos otros casos, y no sólo para esta anécdota sobre Tamīm b. al-Mu'izz, la fuente de al-Ḥumaydī para las historias de Ahmad b. Kulayb y al-Ramādī es Ibn Ḥazm, el autor de *El Collar de la paloma*. Es posible que la historia del poeta tunecino también proceda de la misma fuente, aunque es extraño que al-Ḥumaydī sólo mencione que se la contó un amigo en Occidente (*Magrib*), que a su vez la había oído de labios de Sulaymān b. Muhammad al-Mahrī al-Ṣiqillī.

(9) En la edición del *Damm al-hawā* que utilizo, se escribe Halwa en el texto de la anécdota, y Halwa en el texto del poema.

(10) En la edición que utilizo de *Damm al-hawā*, se lee al-Muqri' en lugar de al-Mahrī. Sobre este personaje, véase también Ibn Bassām, *Dahīra* ed. de Iḥsān 'Abbās, Beirut, Dār al-Taḳāfa, 1979, IV - 1, 119 - 120

Aunque no puede decirse que Ibn al-Ġawzī haga mucho uso de las noticias que transmite al-Ḥumaydī, sólo cinco anécdotas en una obra en que se cuentan por centenares los relatos que ilustran las numerosas situaciones, casi siempre peligrosas, en que se encuentran las personas que se dejan llevar por la pasión su presencia no deja de ser significativa del éxito en Oriente de la *Ġadwat al-muqtabis*, obra con frecuencia maltratada por su evidente imprecisión, como escrita que fue de memoria, por ocuparse de personajes a veces oscuros, o por sus errores. Sin embargo, figura casi siempre entre las fuentes que utilizaron los autores orientales de diccionarios biográficos interesados por la vida intelectual de al-Andalus, como constantemente subrayan los investigadores dedicados a los estudios onomástico-biográficos⁽¹¹⁾. Pero, al lado de la información errónea o a los datos puramente curriculares de los personajes que incluye en su obra, al-Ḥumaydī recoge abundante información, autenticada a veces por testigos presenciales de la situación que relata, como su maestro Ibn Ḥazm, que parecen responder a una activa curiosidad por el caso humano más que a otras consideraciones de tipo, podríamos decir, científico. Además la forma de presentar esas anécdotas, como elaboradas, a veces, por poetas o prosistas famosos, grandes conocedores y amantes de su lengua y literatura, responde al deseo de recrear literariamente el suceso que se relata. Y precisamente ésa parece ser una de las razones del interés de Ibn al-Ġawzī, aparte, claro está, del valor ejemplarizante dentro del contexto de su obra. En este sentido, la historia de al-Šarīf al-Ṭalīq es, quizá, la menos elaborada literariamente, aunque no carece de cierto cuidado en la presentación del material biográfico, que responde a una estructura tripartita muy frecuente en los diccionarios biográficos : a la escueta exposición de lo que se sabe de la vida del poeta, asesinato, prisión, amnistía, ataques de locura o epilepsia, le sigue una ampliación de este último extremo puesta bajo la autoridad de un testigo presencial, para terminar con ejemplos de la obra del poeta. Las otras historias no tienen este carácter biográfico tan marcado, porque, de hecho, no son biografías ; se trata simplemente de algún episodio o anécdota de la vida de sus protagonistas que ha merecido el recuerdo por ser algún caso curioso o conmovedor, o ejemplo de una liberalidad poco común, cuyos efectos resultan negativos para el hombre que la ejerce.

Todavía he encontrado en la obra de Ibn al-Ġawzī otra anécdota en cuya cadena de transmisión figura un hispanoárabe, aunque el escenario y los

(11) Véase, por ejemplo, M. Marin, «Biografías de andalusíes en la obra de Ibn Mākūlā», *Actas de las II Jornadas de Cultura árabe e islámica (1980)*, Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985, 353-364 ; V. Aguilar, «Fuentes de Ibn Jallikān en las biografías de los personajes andalusíes de las *Wafayāt al-aʿyān*», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, editados por María Luisa Avila, Granada, CSIC-Escuela de Estudios Arabes, 1989, 247-264 ; H. de Felipe y N. Torres, «Fuentes y método historiográfico en el *Kiṭāb al-Šila de Ibn Baškuwāl*», *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, editados por María Luisa Avila, Granada, CSIC-Escuela de Estudios Arabes, 1990, 307-334.

protagonistas son orientales⁽¹²⁾ : en el capítulo 32, sobre el mérito de quienes invocan al Señor y dejan de pecar, en la pág. 210-211, se cuenta la historia de una hermosa joven de la Meca, cuya vanidad la lleva a intentar seducir, con el permiso de su marido, a un hombre bueno, pero acaba convertida y dedicada a la oración y al ayuno ; se apunta, brevemente, la decepción del marido que por la noche la prefería menos piadosa y más enamorada (*afsada 'alayya imra'atī, kānat fī kulli laylatin 'arūsan fa-ṣayyara-hā rāhibatan*). El transmisor hispanoárabe Abū l-^cAbbās al-Walīd b. Bakr al-Andalusī, cuya biografía traza al-Ḥumaydī en la *Ġadwa*, con el n° 854. Su nombre completo es al-Walīd b. Bakr b. Mahlad b. Abī Ziyāda al-Gamrī ; era de Zaragoza y viajó en busca de la ciencia, por Ifríqiya, Trípoli, Egipto, Siria, Iraq, Jurasán y Transoxiana, y murió en Dīnawar el mes de raġab del año 392/mayo-junio de 1002. Entre los maestros de este personaje que cita al-Ḥumaydī, figura, en Trípoli de Libia, Abū l-Ḥasan ^cAlī b. Aḥmad b. Zakariyyā' b. al-Ḥaṣīb, conocido por Ibn Zarkūn al-Ḥāsimī, que es, precisamente, según Ibn al-Ġawzī, quien le contó esta historia.

En el caso de las noticias que dependen de al-Ḥumaydī, ya he comentado que en tres de ellas figura Ibn Ḥazm : son las historias de Aḥmad b. Kulayb, al-Ramādī y Tamīn b. al-Mu'izz. Para la primera, el informador de Ibn Ḥazm es el médico Abū ^cAbd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan al-Madhiġī, más conocido por Ibn al-Kattānī, (m. alrededor del año 420/1029) que, además de su actividad como profesional de la medicina, fue filósofo, astrólogo, poeta y hombre de letras a quien se deben varias noticias literarias⁽¹³⁾, y una antología dedicada a inventariar las mejores comparaciones y símiles de los poetas hispanoárabes, el *Kitāb al-taṣbīḥāt*⁽¹⁴⁾.

Para la historia de al-Ramādī, al-Ḥumaydī da con más precisión que el mismo Ibn Ḥazm en *Collar* la cadena de transmisión, que remonta al mismo poeta cordobés a través de Ibn al-Faraġī⁽¹⁵⁾ y Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. Ishāq al-Muhallabī, el amigo e informador de Ibn Ḥazm⁽¹⁶⁾.

(12) Es posible que un estudio sistemático de las cadenas de transmisión de Ibn al-Ġawzī revele la presencia de más sabios, o de material, occidentales, aunque no creo que la proporción suponga otra cosa que la evidente integración de la cultura andalusí en el post clasicismo árabe, en general.

(13) Recuerdo, como ejemplo de las relaciones y contactos entre los árabes y cristianos en la Península Ibérica, lo que cuenta acerca de un poeta árabe de Zaragoza, Sulaymān b. Mahrān, cuyos versos oye cantar en la corte de Sancho I García de Castilla, (*Dahira*, III-1, 317-319, donde a continuación se traza una breve semblanza de Ibn al-Kattānī).

(14) Ed. I. ^cAbbas, Beirut, 1966 ; trad. alemana de W. Hoenerbach, *Dichterische Vergleiche der Andalus-Araber*, Bonn, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1973.

(15) Este eslabón no lo recuerda bien el autor del *Collar de la paloma*, que apunta que quizá fuese el cadí Ibn al-Ḥaddā' (véase nota 1 del cap. V, de *Collar*).

(16) Biografía en *Bugya*, n° 59 ; véase la nota 5 del capítulo II de la trad. de E. García Gómez de *El Collar de la paloma*.

Ya he hablado anteriormente de Abū l-Barakāt Muḥammad b. ʿAbd al-Wāḥid, maestro de Ibn Ḥazm, al que le cuenta la anécdota de Tamīm b. al-Muʿizz. Su informador, y testigo directo de lo que ocurre, es Abū ʿAlī Ḥasan b. al-Aškūrī al-Miṣrī, cortesano y contertulio del príncipe fatimí, encargado de acompañar a la esclava a Iraq, como era su desco, donde desaparece.

No figura Ibn Ḥazm en el caso del poeta de Susa, cuyo informador último es Sulaymān b. Muḥammad al-Ṣiqillī al-Mahrī, de quien al-Ḥumaydī sólo dice que vino a al-Andalus después del año 440/1048, y, aparte de la anécdota en cuestión, cita siete versos de una larga casida y un par de versos de un epigrama contra un censor de feo aspecto.

Ibn Ḥazm tampoco figura en la cadena de transmisión de la biografía del «Príncipe Amnistiado». El informador de al-Ḥumaydī es Muḥammad b. Idrīs⁽¹⁷⁾, que menciona, para autorizar una parte de su relato al poeta Abū l-Ḥasan Nāfiʿ b. Riyāḍ, de quien no se tienen más noticias que las que facilita al-Ḥumaydī (*Ġadwa*, n° 843)⁽¹⁸⁾: fue a Córdoba antes del año 400, donde hizo panegíricos del «Príncipe Amnistiado» y otros grandes de la ciudad, y murió después del 440.

Quisiera llamar la atención sobre una característica de la obra de Ibn al-Ġawzī que, con frecuencia, se ha criticado porque alarga el texto considerablemente y la erudición de que hace gala dificulta o entorpece la lectura de *Damm al-hawā*: la inclusión de una cadena de transmisores para todos y cada uno de los casos que refiere. Es una crítica perfectamente justificada, y, sin embargo, ese mismo rasgo tiene su lado positivo. En primer lugar, nos ha mostrado la presencia de al-Ḥumaydī y su obra en Oriente y, por otro lado, puede contribuir a elaborar una lista de sus discípulos fuera de al-Andalus. Las cadenas de transmisión de Ibn al-Ġawzī nos facilitan los nombres de algunos de ellos, que sería interesante conocer mejor, como:

1. ʿAbd al-Wahhāb b. al-Mubārak al-Anmāṭī, oyente directo del maestro hispanoárabe de quien transmite a Ibn al-Ġawzī tres de las cinco anécdotas que se remontan a al-Ḥumaydī: la historia de Aḥmad b. Kulayb al-Nahwī, la de Tamīm b. al-Muʿizz y la del anónimo poeta tunecino.

2. Muḥammad b. Abī l-Qāsim, que relata al autor de *Damm al-hawā* la historia de al-Ramādī y Halwa.

Y 3. Abū l-Qāsim Hibat Allāh al-Wāsiṭī, transmisor de la biografía de al-ṣarīf al-Ṭaliq.

(17) No he identificado a este personaje. No puede tratarse, lógicamente, de Muḥammad b. Idrīs b. Abī Sulaymān al-Anṣārī, m. en 275/888 (Qādī, *Tarīb al-maḍārik*, Rabat [1983], IV, 455); ni de Muḥammad b. Idrīs b. ʿAbd Allāh b. Yahyā al-Mahzūmī, m. 546/1151 (Ibn al-Abbār, *Takmila*, ed. F. Codera, Madrid 1889, n° 666); ni Muḥammad b. Idrīs b. ʿAlī Ibn Marḡ al-Kuḥl, m. 634/1236-7 (*Takmila*, n° 1005).

(18) y al-Ḍabbī, *Bugya*, n° 1398 (M. Marín, n° 883).

EL LEGADO MARROQUI Y ANDALUSI

LA DOCUMENTACION Y LA LECTURA

